التفكير الاجتماعي الجزء الأول Com Mhgool

الرواد المسلمون

تأليف

دكتور عبد الله عبد الغني غانم
أستاذ مشارك بجامعة الإسكندرية جامعة الملك عبد العزيز

الطبعة الثانية
١٩٨٩

تاريخ التفكير الاجتماعي

الجزء الأول

الرواد المسلمون

تأليف
دكتور عبد الله غانم
مدرس الأنثروبولوجيا الاقتصادية بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية
دكتوراه في الآداب بامتياز مع مرتبة الشرف الأولى
ماجستير في الأنثروبولوجيا الاقتصادية
دبلوم معهد العلوم الاجتماعية
بكالوريوس تجارة
ليسانس آداب - قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية
ليسانس آداب - قسم الجغرافيا

الطبعة الثانية
١٩٨٩

المكتب الجامعي الحديث
محطة الرمل - إسكندرية
ت: ٤٣٩٥٣

مقدمـة

بسم الله والصلاة والسلام على رسول الله صلى لله عليه وسلم • وبعد :

فقد قمت بالقاء محاضراتى على طلاب الجامعة منذ عام ١٩٨٠ فى مادة الفكر الاجتماعى فى الاسلام وذلك بجامعة الاسكندرية ، كما قمت بتدريس مادة تاريخ التفكير الاجتمـــاعى بكلية الاداب بجامعة الملك عبد العزيز بالمملكة العربية السعودية وذلك منذ عام ١٩٨٤ • وطوال هذه الفترة اطلعت على عدد كبير من المراجع التى تتناول تاريخ التفــكير الاجتماعى •

وقد تجمعت لدى مادة علمية أصدرتها فى صورة محاضرات للطلاب منذ عام ١٩٨١ ثم أخذت فى تطوير هذه المادة حتى اصدرت بعون الله تعالى الطبعة الاولى من الجزء الاول من هذا الكتاب عام ١٩٨٧ • وهذه هى الطبعة الثانية من الجزء الاول بين يدى القارىء وهى طبعة مزيدة ومعدلة •

ويقع الكتاب فى جزءين ، خصص المؤلف الجزء الاول منها للفكر الاجتماعى عند الرواد المسلمين ، وسيخصص الجزء الثانى باذن الله تعالى للفكر الاجتماعى عند مفكرى الاسلام المعاصرين • ونرى ان الكتاب بهذا التقسيم يسلك بالقارىء مسلكا علميا جديدا فى تناول دراســـة التفكير الاجتماعى بصورة أكثر عمقا حيث ان معظم الدراسات والابحاث التى أجريت فى هذا الصدد لم تكن مثمرة وفعالة ، واقتصرت فى الاغلب الاعم ـ على تناول الموضوع من زاوية ضيقة محدودة للغاية ، اذ لم يكن من جانبها تركيز يذكر على اســـهام المسلمين فى الفكر الاجتماعى ، رغم اسهاماتهم ومجهوداتهم المعروفة فى هذا المضمار ، وكان جل التركيز منصبا على علماء الغرب مما يثير العجب •

وقد وجد المؤلف أنه من الافضل ان يبدأ بعرض سريع وموجز للفكر الاجتماعى فى المجتمعات القديمة ، ثم يتناول بالتفصيل الفكر الاجتماعى عند الرواد المسلمين ، ليبين استفادة هؤلاء الرواد من الفكر الاجتماعى

فى هذه المجتمعات القديمة ، ويظهر الجديد الذى اضافه الرواد المسلمون فى هذا المجال . كما اثر المؤلف ان يعرض فكر الرواد المسلمين فى ضوء أهم قضايا علم الاجتماع والانثروبولوجيا المعاصرين ، بحيث يتناول عرض اسهامهم فى ضوء موضوع ومنهج وأسلوب البحث المستقر حاليا فى هذين العلمين ليتضح بذلك اسهام هؤلاء الرواد المسلمين فى هذا المجال بطريقة مقارنة تسمح للقارىء المتخصص بالحكم على هذا الاسهام حكما موضوعيا .

ويعتزم المؤلف ان يتبع الخط ذاته فى الجزء الثانى ان شاء الله تعالى .

وأخيرا فان القارىء المتخصص سيجد فى هذا البحث بعض جوانب القصور والملاحظات التى لا يخلو منها عمل علمى ، وأكون شاكرا لو تلقيت هذه الملاحظات والمقترحات التى سأضعها موضع الاعتبار فى الطبعة التالية باذن الله تعالى .

اللهم وجهك أردنا فتقبل منا واحتسب جهدنا عندك .

د. / عبد الله غـــانم

الاسكندرية فى ١٠ / ٩ / ١٩٨٨م

الفصل الأول

التفكـــير الاجتمـــاعى

أولا

التفكـــير الاجتماعى

ماهيته ومراحله وعلاقته بعلمى الاجتماع والانثروبولوجيا

تمهـــيد :

لقد عاش الانسان دائما فى جماعة وفى مجتمع · وتعامل بالتالى مع الواقع الاجتماعى والظواهر الاجتماعية منذ عهود سحيقة وعرف الكثير عن خصائصها ومن هنا فانه اذا كان موضوع علم الاجتماع هو دراسة الظواهر الاجتماعية التى عرفها البعض بأنها القواعد والاتجاهات العامة التى تسود مجتمع ما وتعتمد عليها الصلات بين أفراد هذا المجتمع · وتنسق على اساسها العلاقات التى تربطهم بعضهم ببعض وتربطهم بغيرهم كالنظم التى يسير عليها المجتمع فى شئون السياسة الاقتصادية والخلقية والعائلية والقضائية وما الى ذلك (١) فان هذا الموضوع لم يظل مجهولا ولم يتوقف الناس عن التفكير فى الظاهرة الاجتماعية بل ودرستها ـ حتى يتم ظهور تخصص اكاديمى للمجتمع (علم اجتماع) · ذلك انه من المنطقى ان يتم التعامل مع الظواهر التى يتعامل معها الناس بالفعل ويتم التعرف على الكثير من خصائصها قبل ظهور علم يتخصص فى دراسة هذه الظواهر وهذا المنطق ليس قاصرا فقط على علم الاجتماع ، بل انه يمتد من وجهة نظرنا الى كافة الظواهر الطبيعية والانسانية ·

فلقد عرف الانسان الكثير عن الخواص الكيماوية للمواد بل استفاد ايضا من معرفته لهذه الخواص قبل ان يظهر علم الكيمياء وكذلك فقد

---

(١) على عبد الواحد وافى : علم الاجتماع · مكتبة نهضة مصر بالفجالة القاهرة ١٩٦٦ ص (٥) ·

عرف الانسان الاسان الكثير من الطرق العلاجية واستخدام الكثير من هذه الطرق فى العلاج فى تعامله مع المرض اى انه عرف التطبيب والكثير من طرق الوقاية وعلاج الامراض قبل ان يظهر الطب المتخصص والاطبـــاء المتخصصون والكليات المتخصصة فى علم الطب • ومارس الانســـان البيع والشراء والانتاج والاستهلاك ، وعرف قوانين العرض والطلب وتعظيم المنفعة وفروض الندوة والرشد وغيرها من الفروض والمبـادىء الاقتصادية قبل ان يظهر علم خاص للاقتصاد • وهكذا فان « للعلم تاريخا طويلا ، بدأ منذ بدأ الانسان يعمل ويفكر • وما سجل منه يرجـــع الى بضعة ملايين من السنين • ولم تقف نشأته عند بيئة بذاتهــا ولا شعب بعينه ، بل اسهم فيه بنو البشر جميعا كل بنصيبه (٢) •

واذا كان الانسان قد تعامل مع الظهواهر المختلفة قبل ان يتم ظهور علم متخصص لكل من هذه الظواهر فان هذا التعامل قد فرض على الانسان ان يتفكر فى هذه الظواهر ويتعرف على اهم خواصها الجزئية ليستفيد من هذه الخواص فى حياته ، سواء بترشيد استخدامهـا او للوصول بها الى الصورة الاكثر ملاءمة لخدمة الانسان او حتى لمزيد العـلم والمعرفة وهذا هدف هـــام فى حد ذاته ايضا وبالطبـــع فقد تراكمت الجزئيات عبر عصور طويلة وبواسطة اشخاص عديدين ، ومعنى ذلك ان الانســان قد بدأ بالتعــامل مع مختلف الظواهـر باعتبارها واقعـــا • ثم انطـلق من هذا التعــامل مع الواقـــع الى التفـــكير فى مختلف الظواهر المحيطة به ، وفى هذه المرحلة ظهر فريق من المفكرين والعلماء الرواد فى كل فرع من فروع المعرفة حيث بدا هؤلاء فى تناول الظواهر المختلفة بعين المتبصر المتانى الدارس الذى يحاول دراسة كل جزئية تصادفه فى مجال الظاهرة •

---

(٢) ابراهيم بيومى مدكور ـ تصدير كتاب ـ تاريخ العلم لجورج سارتون ـ الجزء الاول دار المعارف ـ القاهرة ١٩٧٩ ص ٩ •

الا ان هؤلاء لم كونوا ينطلقون بالطبع من خطة منظمة او من نظريات محدده بل ان كل منهم كان يحاول التعامل مع الجزئية المتاحة والملحه من الظاهرة باسلوب الاجتهاد البحت الذى لا يلتزم منهجا محددا او نظرية محددة • ومع ذلك فقد كانت هذه المرحلة بداية لتراكم معرفى فى كل مجال من مجالات العلوم المختلفة حيث بدأت المعارف بالجزئيات الخاصة لكل ظاهرة تتراكم عبر السنين التى طالت بالنسبة لبعض الظواهر الى الاف السنين وقصرت فى بعضها الاخر عن ذلك • وقد تمخضت هذه الفترة عن تراث معرفى ضخم مهد بالفعل لقيام العلوم المختلفة فيما بعد بل اننا نعتقد انه قد بدات فى هذه الفترة الخطوط الاولى للمنهج والنظرية وطرق البحث بالنسبة لمختلف العلوم - خاصة علم الاجتماع والانثروبولوجيا موضوع البحث فى هذا الكتاب على ما سنوضح فيما بعد - فضلا عن التحديد شبه التام لمجموعة للظواهر التى يدور حولها كل علم •

ثم اخيرا تأتى - المرحلة التالية وهى مرحلة الوصول الى علوم متخصصة لمختلف الظواهر الانسانية والطبيعية وهذه المرحلة الثالثة تختلف من حيث طولها من علم الى اخر حيث لم تظهر العلوم المختلفة فى نفس الوقت • بل لقد سبق بعضها البعض بمئات السنين • كما ان بعضها لم يزل فى طى الكتمان وسيظهر يوما ما علوم لم تعرفها نحن اليوم • كما ان ثمة علوما عرفناها نحن ولم يعرفها اجدادنا • وتؤكد الشواهد والواقع التاريخى كما يؤكد العلماء ان العلوم التى ترتبط بالضرورات المادية • اللازمة لحياة الانسان كانت الاسبق فى الظهور من العلوم الانسانية التى تأخر ظهورها كثيرا لاسباب عديدة سنتعرض لها فيما بعد •

فالعلم كان استجابة لحاجة وضرورة فى اغلب الحالات خاصة فى المراحل الاولى من حضارة الانسان ونحن نعلم ان الحاجة ام الاختراع وقد كان تأخر ظهور بعض العلوم احد العوامل التى جعلت نشأة بعضها

ينسب الى البعض ممن لم يكن نصيبهم اكثر من تنظيم واعادة ترتيب أو أعادة صياغة اعمال بعض المتقدمين من الرواد وقد كان لاوربا والاوربيين الحظ الاكبر فى هذا المجال فقد نسب اليهم نشأة عدد من العلوم التى تكشف مراجع التراث العربى عن كتابات عربية رائدة فيها وخاصة علم الاجتماع وعلم الاقتصاد ٠ وعلم الانثروبولوجيا وغيرها من العلوم ٠

ولقد تواجدت مجموعة من العوامل عملت على تكريس هذه الفكره - فكرة ارجاع نشأة العلوم المختلفة الى فريق من الباحثين بعينة اقصد الاوربيين بشكل عام - ونستطيع ان نوجز هذه الاسباب من وجهة نظرنا كما يلى :

١ - تعصب الاوربيين لذواتهم وانكارهم رد أى فضل علمى لغير الاوربيين ٠

٢ - موقف المستغربين العرب والمسلمين خاصة المحدثين ٠

٣ - ربط نشأة العلوم بقيام التخصص الاكاديمى بالجامعات ودور العلم ٠

وحيث ان النقطة الاخيرة هى التى تهمنا فى تنارلنا التاريخ التفكير الاجتماعى بالذات ٠ فاننا سنكتفى فقط بالاشارة الى النقطتين الاولى والثانية اشارة سريعة على النحو التالى :

١ - أما عن تعصب الاوربيين لذواتهم وانكارهم رد اى فضل علمى لغير الاوربيين ٠ فان هذا التعصب يبدو جليا فى كثير من الحالات سواء فى عملية تأريخ العوم او عند الحديث عن علم بعينة ٠

اما عن تأريخ العلوم فانه على الرغم من ان مؤرخى العلم يشيرون دائما الى ان العم تراكم معرفى الا انه مما لا شك فيه ان هناك تجاهلا

شديدا لاسهام الامم غير الاوربية فى مجال نشأة العلوم تحيزا للغرب بشــكل عـام وتجــاهلا للاسهام الشــرقى واعتناق لمــا اســماه البعض « بالمعجزة الاغريقية » (٣) وقد اشار سارتون الى ذلك التجاهل بقــوله :

« ومما افسد فهم العلم القديم كثيرا من الاحيان ظاهرتان من الاهمال الذى لا يمكن التسامح فيه ، والظاهرة الاولى تتعلق باهمال العــالم الشرقى • فمن سذاجة الاطفال ان نفترض ان العلم بدأ فى بلاد الاغريق ، فان « المعجزة » اليونانية سبقتها الاف الجهود العلمية فى مصر وبلاد ما بين النهرين وغيرها من الاقاليم • والعم اليونانى كان احياءا اكثر منـــه اختراعــا (٤) •

ويبدو هذا التعصــب الاوربى فيمــا يقوله المتخصصون فى العلوم المختلفة من الاوربيين ـ ولعله راجع عند بعضهم الى الجهل باسهام المسلمين اكثر منه تعصبا ـ فى قولهم ان ادم سميث هو ابو علم الاقتصادى • وأوجست كومت ابو علم الاجتماع ، وفرويد ابو علم النفس ••• الخ »•

ويكشف الكثير منهم عن تعصبه بطريقة فجه وساذجة وحاقده ـ وسنضرب مثلا بموقف جوتيه من الطفره الخلدونية فيما بعد ـ وكثيرا ما كان التعصب ناجما عن الانتصار للتخصص العلمى • فالانثروبولوجيون مثلا يرفضون الاعتراف باسهام الرحاله فى المجال الانثروبولوجى رغم وضوح الكثير من ملامح موضوع الانثروبولوجيا ومناهجها فى اعمال بعض الرحاله بشكل تام • ويرجع رفضهم بالطبع الى « ان الانثروبولوجيين لا يسعدهم بالطبع ان تصبح تجاربهم الشخصية الخاصة ـ ودراساتهم

---

(٣) المرجع السابق ص ١٢ •
(٤) جورج سارتون تاريخ العلم ترجمة محمد خلف الله واخرون • دار المعارف • القاهرة ١٩٧٩ ، ص ٢١ •

- عملا يمكن ان تقوم به أى شخص عادى . ولا شك انهم يتجاهلون بذلك المكانه الكبير التى كانت تحتلها اعمال الرحالة فى انثروبولوجيا القرن التاسع عشر باعتبارهم المصدر الذى كان يمتد الانثروبولوجيين اصحاب القاعد المريحة - انثروبولوجيو المكاتب - The armchair anthropologist بالبيانات data (٥) التى كانوا يقومون بتحليلها (٦) .

٢ - واما عن موقف المستغربين العرب والمسلمين :

فلا شك ان المستغربين من ابناء العرب والاسلام الذين لا يرون خيرا الا فى الغرب وحضارته وأسلوب معيشته قد ساعدوا على ذلك كثيرا بانصرافهم عن مراجعة تراثهم العربى والاسلامى واعتناق كل ما هــو غربى ، بل لقد اصبح هؤلاء اشد من الغربيين انكارا للاسهام العربى والاسلامى . فقد انكروا تماما بل وتجاهلوا كل اسهام عربى واسلامى فى مجال العلوم المختلفة وخاصة علم الاجتماع وعلم الانسان ناسين أو متجاهلين ان الاوربيين انفسهم - على ما يقول رفاعــه الطهطاوى - يعترفون لنا « اننا كنا اساتيدهم فى سائر العلوم وتقدمنا عليهم ومن المقرر فى الاذهان وفى خارج الاعيان ان الفضل للمتقدم ، او ليس ان المتأخر يغترف من فضالته ويهتدى بدلالته (٧) ويؤكد الواقع ان المستغربين قد لعبوا دورا خطيرا فى بعض الدول الاسلامية ، بل لقد وصل بهم الامر الى حد ضرب الاسلام ضربا مؤثرا فى بعض الدول ومنها (تركيـــا حيث كان من نتائج سيطرة فئة المستغربين - الانتلجنسيا - على الساحة الفكرية والمؤسسات التعليمية والثقافية وتقليدهم الاعمى للغرب وتقمصهم شخصية العلماء بل واحلالهم محلهم ان الاجيال تخرجت خلال العهد

---

(٥) Valerie wheeler, Traveler, s Tales observatian on the travel book and ethnography in anthropological.

(٦) quarterly. April 1985: Vol (59) p. 52;

(٧) رفاعة الطهطاوى تخليص الابريز - المقدمة - ص ٦ .

الجمهورى - فى الثلاثينيات والاربعينات - نشأت مبتوته الصلة بالاسلام وتراثه الفكرى بل ان اعتناق هؤلاء المستغربين لرؤية دوركيم للدين (حيث يقصر الدين على الجانب الشخصى فقط) وتمسكهم بها لا زالت تضع العراقيل امام انبعاث الفكر الاسلامى فى تركيا ، رغم ان موجه التغريب فى تركيا لم تفلح فى اقتلاع الجذور الاسلامية وكل ما فعلته انها شوهت هذه الدولة التى اكتسحت العالم يوما ما بحيث يقول توينبى عن ذلك : مثل تركيا كمثل الغراب الذى اعجبه بياض اللقلق ، فطلى نفسه باللون الابيض ، فما اصبح لقلقا فى الحقيقة وما عاد يشبه الغربان ، ولا شك ان هذا هو الحال فى بعض الدول الاسلامية التى عمدت الطبقة المثقفة بها الى الاخذ بالاسلوب الغربى والترويج له (رغم ان حضارة الغرب تقوم على نظام للقيم مختلف ومناقض لما تقوم عليه حضارة الاسلام)٠ ولسنا فى معرض ضرب الامثلة بالطبع على هذا التناقض القيمى فهذه أمور معروفه ٠

ويحرص المستغربون على تأكيد عدم ملاءمة الاسلام والفكر الاسلامى للحياة المعاصرة ، وينفرون بشدة من مجرد محاولة ايضاح تضمن الفكر الاسلامى لمقومات الحياة وشموليته لامور الدين والدنيا معا ٠ وينفرون ايضا من مجرد الربط بين الفكر العلمى المعاصر وجهود مفكرى الاسلام وقد كان رد فعل البعض للنسخة الاولى من هذا الكتاب شديدا خاصة عند ابراز الكاتب تضمن كتابات الرواد من المسلمين لبعض ملامح منهج وموضوع علم الاجتماع والانثروبولوجيا المعاصر ، ولعل ذلك هو الذى جعلنى اعقد العزم على اجراء مزيد من المقارنة بين الكتابات المحدثة وكتابات الرواد من المسلمين فى هذه الفروع العلمية ان شاء الله ٠

---

(٨) انظر دراسة : ابراهيم البيومى غانم : انبعاث الفكر الاسلامى فى تركيا ٠ دراسة منشورة بجريدة الشعب ٠

(٩) يمكن للقارىء هنا الرجوع الى اسلام الفار : الانثروبولوجيا الاجتماعية دراسة المجتمعات البدائية - الجزء الاول الشركة القومية للتوزيع ١٩٦٨

٢ - الربط بين نشأة العلم وقيام تخصص اكاديمى له :

لقد ربط البعض بين نشأة العلم من ناحية وقيام تخصص اكاديمى له بدور العلم والجامعات من ناحية اخرى • وبذلك فقد تجاهل هؤلاء مجهودات الرواد تجاهلا تاما ومن ثم فقد نسبوا نشأة كثير من العلوم الى غير اصحابها بتجاهلهم مرحلة التفكير فى العلم - وهى المرحلة التى كثيرا ما تضع اللبنات الاساسية لموضوع العلم وتضع الكثير من ملامح منهجه ، بل وقد تتضمن البدايات الهامة لجزء كبير من اطره النظرية ايضا • **وهذا ما حدث بالنسبة لعلم الاجتماع والانثروبولوجيا •**

واذا كنا نرى ان الرؤية السابقة للمراحل التطورية للعلم تنطبق على معظم العلوم • واذا كنا قد اعتمدنا على المنطق بجانب ما يكشف عنه التراث بالنسبة لتاريخ الكثير من العلوم - كالاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم الانثروبولوجيا وغيرها من العلوم - فاننا الان نقتصر على متابعة هذا التصور بالنسبة لتاريخ التفكير الاجتماعى ، فى محاولة لتحديد ماهية تاريخ التفكير الاجتماعى وعلاقته بعلمى الاجتماع والانثروبولوجيا • من ناحية ثم مراحل التفكير الاجتماعى وما تميزت به هذه المراحل من ناحية اخرى • ونتناول هذه النقاط على النحو التالى :

ثانيا : ماهية التفكير الاجتماعى وموضوعه :

لقد عاش الانسان دائما فى جماعة ، فالانسان كائن اجتماعى على ما يقول ارسطو ، والحاجة الى المجتمع فطرية فى طبيعتنا لانسانية (١٠) ، وقد اصبحت هذه القضية من المسلمات التى تفرع عنها الكثير من القضايا العلمية كالقول بان الانسان حيوان مبادل على ما يقول انصار نظرية

---

(١٠) سول شيولنجر : التحليل النفسى والسلوك الجماعى • ترجمة سامى محمود على • دار المعارف بمصر - ١٩٥٨ - ص ٣٠ •

التبادل (١١) الذين لا يكتفون بان الانسان قد جبل على المعيشة مع بنى جنسه ، بل يذهبون الى ضرورة قيام علاقات تبادلية بينه وبينهم بحيث ان تبادل المنافع جبله فى الانسان عندهم ايضا ومعيشه الانسان فى جماعة ومجتمع ، ارتبطت بالتأكيد بمواجهة العديد من المواقف والمشاكل الاجتماعية كما ارتبطت بقيام النظم الاجتماعية والنماذج المجتمعية المختلفـة وعلى ذلك فقد كـان من الطبيعى ان تظهر علوم تتخذ من هذه الموضوعات مباحث لها وهذه العلوم هى علم الاجتماع وعلم الانثروبولوجيا ولكننا لابد ان نشير هنا الى الحقائق التالية :

١ ـ ان هناك شبه اتفاق بين علماء الانثروبولوجيا والاجتماع على ان هذه علوم حديثة ، اذ يرجـــع الكثيرون من المتخصصين ظهور علم الاجتماع الى مدة لا تزيد عن مائة سنة (١٢) ، فى حين يرجعون تاريخ الانثروبولوجيا الى منتصف القرن التاسع عشر (١٣) ، فى حين يحدد البعض تاريخ الانثروبولوجيا بمائة وخمسين عاما مضت ٠

٢ ـ رغم الاتفاق بشأن حداثة علم الاجتماع والانثروبولوجيا . فانه من الامور المسلم بها أيضا ان الوقائع الاجتماعية ـ ظواهر او نظم أو علاقات اجتماعية (وهى التى تشكل موضوع علم الاجتماع المعاصر) وكذلك الانسان من حيث ماهيته ومن اين اتى وثقافته ونظمه الاجتماعية (وهى التى تشكل مع غيرها موضوع علم الانثروبولوجيا) ـ من المسلم به أن هذه الموضوعات جميعا قد كانت موضعا للتفكير والبحث من جانب المفكرين القدامى منذ الاف السنين ، وان البحث فى هذه الامور ليس شيئا حديثـــا ٠

---

(١١) انظر عبد الله غانم : التبادل وعمليات الاستثمار والادخار ـ رسالة دكتوراه منشوره للمؤلف ٠ (الفصل الاول) ٠

(١٢) حسن شحاته سعفان ، تاريخ الفكر الاجتماعى ، دار النهضة العربية القاهرة ١٩٧١ ص ١١٢ ٠

(١٣) W. Haveland, Anthropology. p. 21.

ورغم هذا التناقض الظاهرى فى القضيتين السابقتين الا أننا نعتقد انه من السهل توضيح صحتهما معا • ونوضح الامر على النحو التالى :

ان القول بحداثة ظهور ونشأة علم الاجتماع والانثروبولوجيا يأخذ فى الاعتبار فقط الفترة التى بدأ فيها علم الاجتماع والانثروبولوجيا يتحولان الى علوم جامعية او تخصصات اكاديمية لها أطرها النظرية ومجالاتها التطبيقية وقواعدها المنهجية او منذ بدأت عملية التنظير للمجتمع ، وحددت الموضوعات التى تشكل مجالات البحث فى هذه العلوم وأساليب ومناهج البحث •

ولا شك أن الاقتصار فى التأريخ للعلم على المدة التى أصبح فيها تخصصا أكاديميا يتجاهل فترة أطول فى تاريخ هذا العلم • ذلك أن العلم عادة ما يتمخض عن تراكمات فكرية خلال فترة زمنية يصعب تعيين بدايتها • وعادة ما تأخذ موضوعات هذا العلم ومجالاته فى التبلور والتحديد وكذلك الحال بالنسبة لاساليب البحث والمناهج المستخدمة فى الدراسة فهى تستغرق بدورها زمنا حتى تتبلور وتستقر ، فمن المعلوم مثلا أن الانثروبولوجيا المعاصرة وعلم الاجتماع المعاصر ايضا لا يستخدمان نفس المناهج القديمة التى استخدمها المهتمون بالمجتمع والوقائع الاجتماعية • وعلى ذلك فانه يمكن ان نقول ان مصطلح تاريخ التفكير الاجتماعى قد أصبح مصطلحا يطلق على المعالجات العلمية التى تناولت الوقائع الاجتماعية (من ظاهرات اجتماعية والعلاقات والنظم الاجتماعية ••• الخ) فى الفترة التى سبقت ظهور علم الاجتماع والانثروبولوجيا كتخصصين اكاديميين ومن هنا فان مجال اهتمامنا فى التفكير الاجتماعى انما ينصرف الى اسهامات الرواد العلمية (التى تناولت المجتمع ونظمه والعلاقات الاجتماعية والانسان وثقافته وغيرها من المسائل التى تشكل مجالات بحث علم الاجتماع والانثروبولوجيا المعاصرين) بدءا برواد الفكر اليونانى وحتى قبل مائة وخمسين عاما على الاكثر •

واذا كنا قد حددنا موضوع ومجال بحث التفكير الاجتماعى بهذا الشكل واذا كنا قد اوضحنا ان كثيرا من التراكمات النظرية والمنهجية والاساليب البحثية المعاصرة قد تبلورت وتمخضت عن التوجهات النظرية والاساليب المنهجية التى استخدمها هؤلاء الرواد ، فاننا نرى ضرورة الاشارة هنا الى نقطتين :

١ - ان اسهام رواد التفكير الاجتماعى • قد لعب دورا هاما فى بلورة علم الاجتماع والانثروبولوجيا ، وأن هذا الدور يفوق ما أسهم به الرواد فى العلوم الطبيعية فى مجال بلورة وقيام العلوم الطبيعية بشكل عام، وسبب ذلك من وجهة نظرنا يتمثل فى ان قيام تخصص اكاديمي لهذين العلمين قد تأخر كثيرا بالمقارنة بالعلوم الطبيعية ويوضح ليسلى هوايت ذلك بقوله: اما عن سبب تأخر مثل هذه العلوم وانتظار الانسان كثيرا ليدرس نفسه بالمقارنة ببقيـــة انواع امعارف الاخـــرى كالبيولوجيا وغيرها من العلوم الطبيعية • ويجيب على هذا التساؤل بقوله : ان متابعة تاريخ العلم تكشف ان الانسان على ما يبدو اهمل مثل هذه المسائل فى حين اهتم بدراسة الموضوعات الاقل أهمية كمحددات السلوك الانسانى وغيرها • وان الانسان قد فعل ذلك لانه اعتقد انه حر الارادة وانه ليس موضعا للقوانين الطبيعية ومن هنا فانه لم يكن ثمة داع لرؤية الانسان على أنه موضوع للدراسة (١٤) • خاصة وان العلوم الطبيعية والبيولوجيـــة تستجيب لضرورات اقتصادية وطبية ومجتمعية ولعل اعتقاد الانسان بأنه يعرف ذاته جيدا من ناحية واستهدافه تحقيق النفع ، واستيفاء الضروريات هو الذى جعله يبدأ بالبحث فى المجالات الطبيعية والبيولوجية قبل أن يلتفت للبحث فى أمور المجتمع (فالضرورى يسبق الكمالى والناس يؤمنون لانفسهم الضرورى - على ما يذهب ابن خلدون - قبل كل شىء

---

(١٤) Carol Ember & Melvin Ember, Anthropology. Appleton century crofts, Newyork, 1975. p. 22.

ثم يكملوا ذلك حاجات الترف والكماليات (١٥) ٠

وبغض النظر عن سبب تأخر قيام تخصص اكاديمى مكتمل الاطر النظرية والمنهجية لعلمى الانثروبولوجيا والاجتماع ، فان القضية المؤكدة هى ان هذين العلمين قد تأخر ظهورهما كثيرا بالمقارنة بالعلوم الطبيعية ونعتقد أن هذا التأخر يعنى ان الحصيلة المتراكمة التى تركها الرواد فى مجال النظرية والمنهج الذى قام عليه هذين العلمين قد كانت ضخمة بدورها (وقد ظهر ذلك بالفعل فى ثنايا كتابنا هذا حيث وجدنا ان كثير من ملامح المنهج بل والنظرية المعاصرة فى هذين العلمين قد تردد فى كتابات هؤلاء الرواد) _ ولهذا فقد كانت خطة العرض فى هذا الـكتاب تتمثل فى استخلاص ، الخطوات المنهجية فى اعمال الرواد وربطها بالمناهج المستقرة الان فى كل من علم الاجتماع والانثروبولوجيا ٠

٢ _ أما النقطة الثانية فتتمثل فى أن مسح التراث المتاح فى تاريخ التفكير الاجتماعى يكشف عن عدة أمور نعتقد انه من المهم ابرازها هنا ونشير الى هذه الامور على النحو التالى :

(أ) ان مراجعة هذا التراث تكشف عن ان هناك اهتماما كبيرا قد وجه الى الرواد الغربيين فى حين ان هناك تجاهلا كبيرا للرواد العرب والمسلمين ٠ والامر الغريب أن هذا التجاهل نجده ليس فقط فى المؤلفات الغربية التى يصل بعضها حد التعصب والتحيز الواضح _ انظر جوتيه وراية فى سبق ابن خلدون فى الفصل الاخير من هذا الكتاب _ بل أننا نجد هذا التجاهل فى كثير من المؤلفات العربية المهتمة بالموضوع سواء من قريب او من بعيد ٠ وقد يأخذ هذا التجاهل شكل يتمثل فى عدم تناول الاعمال العربية والاسلامية اصلا او التلميح اليها بعبارات مبتسرة وعارضة او قد يأخذ شكلا اخر يتمثل فى نسب السبق فى الكثير من

---

(١٥) سفيتلانا باتسيفيا ، العمران البشرى فى مقدمة ابن خلدون _ الدار العربية للكتاب _ تونس ١٩٧٨ ص ١٧١ ٠

القضايا العلمية للغربيين فى الوقت الذى يكون لرواد المسلمين قد تناولوها تناولا علميا واضحا وسبقوا بها غيرهم (انظر المورفولوجيا الاجتماعية عند ابن خلدون فى هذا الكتاب ، وانظر ملامح المنهج عند البيرونى مقارنا بالمنهج الانثروبولوجى المعاصر) ، ولعل هذا هو الذى دفعنا لتخصيص هذا المؤلف لمعالجة الفكر الاجتماعى فى الاسلام بالذات ·

(ب) ان هناك خلطا واضحا بين محتوى التفكير الاجتماعى او موضوعه كتخصص علمي ، وعلم الاجتماع نفسه فى أذهان الكثيرين خاصة وان كثيرا من المؤلفات التى تكتب تحت عنوان علم الاجتماع تركز تماما على أعمال الرواد ، فى حين يركز بعضها على الرواد جزئيا ، بجانب أن نفس الموضوعات قد يتم تناولها تحت عنوان تاريخ علم الاجتماع أو مدارس اجتماعية كما أن هناك مؤلفات اخرى تحمل عنوان تاريخ التفكير الاجتماعى تتناول بعض المدارس المعاصرة ، ولا شك ان ذلك من شأنه ايجاد خلط واضح ، ولذلك لم يكن غريبا ان يتعجب احد المتخصصين متسائلا : وهل هناك فرق بين علم الاجتماع وتاريخ التفكير الاجتماعى ؟ »

ثالثا : المراحل التى مر بها التفكير الاجتماعى :

ان استقراء التراث المتاح والمكتوب فى الموضوعات التى اصبحت الان تشكل موضوع علم الاجتماع والانثروبولوجيا بفروعهما المختلفة فى الفترة السابقة على قيام هذين العلمين كعلمين اكاديميين ـ يكشف ان التفكير الاجتماعى قد مر عبر تاريخية بعدة مراحل ويمكن ان نوضح ذلك بتناول النقاط التالية :

١ ـ المرحلة الاولى : (ماقبل الاسلام) :

وهى مرحلة التفكير الاجتماعى فى المجتمعات القديمة او الحضارات القديمة وقد صدرت بوادر هذا النوع من التفكير فى المجتمع المصرى القديم ومجتمعات بلاد ما بين النهرين والمجتمع الهندى ، والصينى ، واليونانى والرومانى ·

وثمة ملاحظه هامة هنا نوردها على النحو التالى :

١ - من الملاحظ بوجه عام ان التراث الذى كتب حول التفكير الاجتماعى فى هذه الحضارات القديمة قد دار حول محورين مختلفين وان كان مرتبطين ارتباطا واضحا ٠

المحــــور الاول :

وفيه ركزت الكتابات المتاحة فى تاريخ التفكير على الطريقة التى تنتظم بها العلاقات الاجتماعية ، والطبقات الاجتماعية وحقوق كل طبقة، وما الى ذلك ونجد هذه المعالجات فى معظم الكتب التى كتبت عن تاريخ التفكير فى المجتمعات القديمة الا اليونان والرومان والصين

المحــــور الثانى :

وفيه يركز الباحثون على اسهامات واراء الرواد مثل ارسطو وافلاطون فى اليونان ، وسنكا وستشرون ولوكريتس من الرومان ، وكونفوشيوس وتلاميذه فى الصين ٠

وقد تميز التفكير الاجتماعى فى مظم المجتمعات القديمة (ما قبل الاسلام بعده خصائص ٠ يمكننا ان نتابعها على النحو التالى :

أولا : التأكيد للبناء الاجتماعى الطبقى ٠

ثانيا : الصبغة الدينيـــــة ٠

ثالثا : الصبغة المثاليـــــة ٠

اولا : التأكيد للبناء الاجتماعى الطبقى :

تكشف الدراسات المتخصصة والتراث المتـــاح فى تاريخ التفكير الاجتماعى ان المجتمعات القديمة كانت تسودها الطبقية بشكل عـام ، وقد انتظمت المجتمعات القديمة فى بناء اجتماعى واضح الملامح تقـوم فيه كل طبقة بدور معين وتتمتع بحقوق وامتيازات محدده وتكشـف،

مراجعه التراث ان التصنيف الطبقى كان متماثلا بحيث يمكن القول انه كان هناك نظاما طبيقيا محددا عالميـــا على الاقـل بالنسبة للمجتمعات القديمة كان متماثلا فى بعض جزئياته الى حد بعيد فقد وجدناه فى ماكتب عن الهند ، وبلاد ما بين النهرين ومصر القديمة والمجتمعات الهندية - أوربية وقد انعكست هذه الطبقية ليس فى تشكيل التفكير الاجتماعى الذى ارتبط بتصوير الواقع الاجتماعى فى صورته الطبقية فحسب ، بـــل لقد امتدت الطبقية الى تقسيم مجتمع الالهه • فاذا كان البعض قد ابرز اوجه الشبه فى الاساطير الدينية بين ثقافة اليابان من جهة وثقافـــة الشعوب الهند - اوربية - لا فى اسيا وحدها - بل حتى فى أوربا نفسها - عند قدماء الرومان • مشيرا الى ان هذه الاساطير تشترك فى تقسيم مجتمع الالهة الى هيئات ثلاث لكل منها وظيفتها - مثل الحـكم والكهنوت والقتال وانشطة الانتاج (١٦) •

فاننا نرى ان ثمة تماثلا فى هذه لتقسيمات لمجتمع الالهه ليس فى هذه المناطق التى ذكرها الكاتب فحسب بل ان معظم المجتمعات القديمة تتماثل فى هذا الامر بحيث نجد ثمة تقسيمات مماثلة للالهة فى مصر القديمة - وبلاد ما بين النهرين والصين والهند واليونان وغيرها •

ومن الجدير بالذكر ان الكاتب يرجع هذا التشابه فى تقسيم مجتمع الالهة فى الاغلب الى حركات الهجرة عبر الاف اسنين (١٧) • وهو امر يحتاج الى مراجعة من وجهة نظرنا • وسنتابع هذه النقطة فيما بعد •

وحيث اننا سنخصص جزءا كبيرا من هذا الدراسة لدراسة التقسيم الطبقى بالمجتمعات القديمة ، فاننا نكتفى الان بما سبق ان اوضحناه فى هذا الصدد •

---

(١٦) تايرو اوباياشى : بنيان مجتمع الالهه ومفهوم العصبية فى اليابان القديمة ترجمة رزق ميخائيل رزق : مجلة ديوجين العدد الثانى والاربعون اغسطس ١٩٧٨ ص ٧٦

(١٧) المرجع السابق ص ٧٧ •

ثانيا : الصبغة الدينيــة :

تميز التفكير الاجتماعى فى المجتمعات القديمة بصبغه دينية بشكل عـــام ٠

والحقيقة ان النظام الدينى قد شكل اســـاس الحياه المجتمعات القديمة ٠ فقد امتزج الفكر الدينى بالنظام السياسى والاقتصادى والطبقى امتزاجا تاما بحيث يمكن القول ان الدينى يمثل المفتاح الذى يمكن ان يفسر به مختلف جوانب الحياة فى المجتمعات القديمة ٠ بل ان مراجعة التراث تكشف عن تماثل كبير فى الطريقة التى امتزج بها الفكر الدينى بالنظم الاجتماعية فى المجتمعات القديمة بشكل كبير وقد استرعت هذه الظاهرة انتباه جورج دوميزيل - الذى اشتهر بدراساته المقارنة فى الاديان ، حيث يقول عن الاصول الدينية للطبقية بين الشعوب الهندية الاوربية :

ان الشعوب الهندية الاوربية - كان لديها فى الاصل عقيدة خاصة عن نظام الكون تقوم على تقسيم العالم الى ثلاثة اقسام يطلق عليها دوميزيل اسم النظام الثلاث للاديولوجية الثلاثية وان خلاصة هذه العقيدة ان المجتمع الانسانى يجب ان يتألف فى صورته المثالية من ثلاث طبقات على الاقل تطلع كل منها بوظيفة اجتماعية مختلفة وهى :

١ - الكهنة والملوك ٠

٢ - المحـــــاربون ٠

٣ - منتجو الطعام والثروة ٠

ويضيف دوميزيل قوله « ولقد طبق الهنود - الاوربيون - هذا التقسيم الثلاثى على الكون كله ، فاعتقدوا وجود قوى غيبية او الالهـة تتفق الى حد كبير مع الانشطة الخاصة بهذه الطبقات الاجتماعية الثلاث اى تتفق مع الوظيفة الاولى والثانية والثالثة ءى اصطلاح دوميزيل وهذه القوى او الالهة تشترك معا فى الهيمنة على الظواهر الطبيعية واللاطبيعية

فى العالم • ولذلك كانت الالهة عند الهنود الاوربيين مقسمة الى ثلاثة اقسام هى :

- الهه الوظيفه الاولى ، وهى صاحبه الملك •

- الهه الوظيفة الثانية ، وهى الهه الحرب •

- الهه الوظيفية الثالثة ، وهى تختص بأمور مختلفة وان اتصل بعضها ببعض مثل الخصوبه ، والثروة ، والصحة والجمال الطبيعى، والشهوه ، والسلام الى غير ذلك •

ويعلق اتسوبيكو يوشيدا على هذا التقسيم بالقول وانك لتجد فى الاساطير اليابانية الواردة فى سفر كوجيكى وسفر نبو تشوكى عددا كبيرا من المظاهر المختلفة لعقيدة ثلاثية شديدة الشبه بالنظام الهندى الاوربى ذو الوظائف الثلاث ويضيف قوله : ان النموذج الاسطورى للمجتمع اليابانى الذى نجده فى هذه الحكاية يتألف من طبقتين منفصلتين انفصالا تاما هما :

١ - الطبقة الحاكمة التى تقول الاسطورة انها انحدرت من اصلاب الالهة السماوية التى هبطت الى الارض مع السلف الالهى للاسرة الامبراطورية •

٢ - عامة الشعب ووظيفتهم العمل على جلب الطعام والثروة لحكامهم من ارض الجزر اليابانية •

وتقسم الطبقة الحاكمة الى طبقتين (أ) جماعة من الكهنة تحيط بالملك ويرافقهم صناع ادواتهم (ب) جماعة المحاربين •

ومن هنا نجد ان المجتمع كله يتألف من ثلاث طبقات تتفق مع النظام السالف الذكر والمعروف عن الشعوب الهندية الاوربية (١٨) •

---

(١٨) اتسوبيكو يوشيدا : الاساطير اليابانية والنظام الهندى الاوربى =

واذا كان دوميزيل قد اكد على التماثل فى الرؤية الدينية بين اليابان والشعوب الهند - اوربية - واوضح امتزاج الدين بجوانب الحيـــاة الاجتماعية بدءا بالطبقية وانتهاءا بالانشطة الاقتصادية لكل طبقة . فان المتابع للتراث فى الفكر الاجتماعى ليجد ان هذا النظام ذو الوظائف الثلاث ، ليس قاصرا على اليابان والشعوب الهنداوربية ، بل انه نظام عام وشائع فى معظم المجتمعات والحضارات القديمة حيث يجد ان ثمة تماثل فى ذلك بين المجتمعات القديمـــة المصرية والهندية والصينية واليابانية والبالبلية واليونانية والرومانية ... ألخ . ولا يقتصر هـذا التماثل على الاساطير الدينية ، بل ان ثمة تماثل فىطريقة امتزاج الدين فى المجتمعات القديمة بالتقسيم الطبقى (وارتباط ذلك بتوزيع الانشطة والاعمال والحقوق والواجبات والمكانة الاجتماعيـــة) فالبنية الطبقيـة متماثله فى معظم المجتمعات القديمة - الملك ونسله - الكهنة ورجال الدين - المحاربون - العامة .

وقد اصطبغ التقسيم الطبقى بصبغه دينية من حيث انه يسبغ قداسة على الملك ويراه الها انحدر من صلب الالهه ، ويجعل من الكهنة طبقـــة شبه مقدسه . ويجعل المحاربين والعامـــة فى خدمـة البنيـــة الطبقية الكلية بحيث ان الدفاع عن الملك والكهنة هو عمل المحاربين المقرر دينيا . وعمل العامة والعبيد توفير احتياجات هذه الطبقات ، وهذا واجب مقدس سواء بالنسبة للمحاربين او العامة او حتى الكهنة .

واذا كان الباحث يؤكد على هذا التماثل العجيب بين الرؤى الدينية فى المجتمعات القديمة . فانه يرى ان الدراسات الانثروبولوجية المعاصرة توضح ان المجتمعات البدائية المعاصرة تقترب رؤاها الدينية - خاصة فيما يخص امتزاج الدين وتغلغله بالجوانب الاجتماعية والسياسيـــة

==

ذو الوظائف الثلاث - ترجمة امين محمود الشريف . مجلة ديوجين اغسطس ١٩٧٨ ص ٣٧ .

والاقتصادية وفيما يخص اسباغ القداسة على الملوك والزعماء الذين يستندون عادة الى قوة السحر (١٩) ولكن ما سر هذا التماثل فى الرؤى والاساطير الدينية فى المجتمعات القديمة ما سر هذا التماثل الذى لم يقتصر على بنية الاسطورة الدينية بل وامتد الى الطريقــة التى امتزج بها الدين بالنظم الاجتماعيــة القديمة • لقــد سـبق ان اوضحنا ان البعض قد ارجع ذلك اى الهجرات المبكرة التى نقلت هذه الاساطير من مكان الى اخر • على ما قال دوميزيل • الذى ارجع التماثل بين الاساطير الدينية فى اليابان من ناحية والشعوب الهند - اوربية - من ناحية « الى المؤثرات المستمدة من الاساطير الاسقوثيه (*) التى يحتمـل ان تكون قد انتشرت من اوراسيا الى اليابان عن طريق شبه الجزيرة الكورية وربما حدث ذلك فى بداية ما يسمى بعصر كونون (من اواخر القرن ٣ الى اوسط القرن ٦ الميلادى) نتيجة هجره بعض الشعوب البدوية النازلة فى اواسط اسيا (٢٠) •

- فى حين ان البعض الاخر من المتأثرين بما يسمى بوحده الطبيعة الانسانية قد ارجـع هذا التشابه الى الصدفه وراها امرا عرضيا ناتجا عن التشابه بين العقليات الانسانية • ذلك التشابه - الذى ادى الى خلق عدد كبير جدا من الاســـاطير المتشابهـــه فى جميع انحاء الكرة الارضية (٢١) • والحقيقة ان التفسير بالصدفه تفسير غير مقبول • لان العموميات لا يمكن تفسيرها بالصدفة وكذلك فان التفسير بالصدفـة

---

(١٩) اسلام الفار •• مرجع سابق ص ١٣٢ •
(٢٠) المرجع السابق ص ٣٨ •
(٢١) تايرو اوبايستى •• مرجع سابق ص ٣٧ •
(*) نسبة الى الاسقوثيين (احد الشعوب التى كانت تسكن ساحل الشمالى للبحر الاسود) وقد اتصل هؤلاء بالاغريق عن طريق المدن الهلينية التى انشأها الاغارقة على الســـاحل الشمالى للبحـر الاســـود •

لا يفسر فكرة التشابه بين العقليات الانسانية • ويعتقد المؤلف ان تفسير التشابه بين العقليات يشكل مدخل افضل لتفسير عمومية بعض الظواهر فلماذ تشابهت العقليات البشرية ؟ وما هو الشيء الذى وحد بينها ؟ ووجها الى الاساطير الدينية بشكل عـام تلك الاســـاطير التى شكلت الفكر الاجتماعى بين الناس واسبغت عليه ذات الملامح فى معظم - اذا لم يكن فى كل - المجتمعات القديمة - ان تفسير هذا التشابة بين العقليات البشرية نجم عن فطرة فى الانسان جبل الناس عليها - وجهتهم للبحث عن ذات الشىء بغض النظر عن ثقافتهم وكذلك فانه اذا عرفنا ان التماثل فى الرؤية الدينية امر عام لا يقتصر فقط على اليابان وغيرها من الشعوب الهند - اوربية - على ما سبق واوضحنا - وعلى ما سيوضح هذا الكتاب تفصيليا ، فان الهجرة ايضا لا تكفى لتفسير عالمية هذا التماثل فى الشعوب القديمة خاصة وانه لم يقم دليل متاح على ذلك الى الان •

اذا فما السر فى هذا التماثل ؟ امنطق يساير هنا مفهوم الفطرة السابق الاشارة اليه والتى ينفرد القران الكريم بذكرها •

فلقد فطر الله الناس على طلب التعرف عليه والبحث عنه وعبادته وافراده بالعبادة وقد نص القران الكريم والسنة المطهرة على ذلك • وهنا يقول الله سبحانه وتعالى : « فاقم وجهلك للدين حنيفا فطره الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله • ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون » •

ويقول الرسول ﷺ فى ذلك :

« كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانـه او ينصرانـه أو يمجسانه » •

واذا كانت الفطرة تعنى ان الانسان قد جبل وطبع على البحث عن الالة ، واذا كان الانسان قد تسرب اليه الجهل بخالقه بعد ان تزايد عدده وانتشر فى مجموعات فى شتى بقاع الارضى • ومع تقادم العهد

انقطع الخيط الذى كان يربط الانسان بخالقه وتوالت الاجيال التى تجهل بالله الواحد الا ان هذه الاجيال ويحكم الفطرة الباحثه فيها وداخلها عن الله لم تكف يوما عن البحث عن الاله ٠

واذا كان القران الكريم والرسول ﷺ : يشيران الى هذه الفطرة التى تجسد وحده المعضلة التى يبحث الانسان عن حلها بغض النظر عن موقعه - فقد كان من الطبيعى ان تتشابه الحلول والرؤى الدينية ٠

وهذه الفكرة - وحدة المعضله تؤدى الى حلول متشابه - أكد عليها سارتون بقوله :

« ولو اننا سلمنا بان الجنس البشرى ظهر فى مكان واحد ، فان الاف من السنين انقضت بين ظهوره وفجر الحضارة ، وان فرصا لا حصر لها تأدت ببنى الانسان ان ينتشروا فى جهات كثيرة بتطويح القدر والاحوال ٠ وبالرغم من التغيرات الناشئة عن اختلاف البيئات الجوية والجغرافية فان المعضلات التى واجه بنو الانسان حلها هى فى اساسها واحده ٠ فهل نستغرب مع هذا ان يصلوا فى جهات مختلفة الى حلول متطابقة او متشابهة (٢٢) ٠٠

ويشير فوستيل دى كولانج الى ذلك بقوله :

« لقد اصبحت الالهه المعبود الذى شعر الانسان بحاجة ماسة دافعه فى داخله تدفعه نحو عبادته ٠ فالخضوع لاله اصبح ضرورة فى حد ذاته تأصلت فى النفس البشرية المتطورة (٢٣) ٠ وفى هذه المرحلة فقد كان الاله فى ذهن الانسان قوى غير منظورة ٠ ورغم ان هذه القوى لم يكن لها شكل محدد الا ان الانسان القديم تخيلها وتصورها مجسدة

---

(٢٢) جورج سارتون ٠٠٠ مرجع سابق ص ٦٧ ٠

(٢٣) فوستيل دى كولانج : المدينة العتيقة ٠ ترجمة أ٠ بيومى والدوخلى ص ٣٠ ٠

فى اشكال يعرفها واطلق عليها ما تراءى له من اسماء وقد تصور الانسان ان جانبا من هذه القوى اصدقاءا له يقدمون له المساعدة والعون وبالتالى شعر بضرورة شكرهم ، فى حين ان بعضها اعداء فحاول استرضاءها دفعا لغضبها (٢٤) .

وهنا ظهر الشرك والتعدد والوهيه الملوك وقداستهم وقد كانت فطرة الانسان هذه من ناحية وجهله بالله سبحانه وتعالى من ناحية اخرى وميله الى المحسوس من الاشياء الذى يتناسب مع بشريته المحدوده القدرة على الاحاطة بالاشياء سببا فى ظهور الاساطير الدينية التى وضعت الهه محسوسه او ملموسة وجعلت الملوك سلاله هذه الالهة ، ووضعت فى خدمتهم الكهنة والمحاربين ثم العامة .

ولا شك ان هذا التقسيم قد وجد تدعيما كبيرا من الطبقات العليا الملوك - والكهنة بل والمحاربون . حيث تمتع هؤلاء بمزايا ومنافع تفوق الوصف وكان تمتعهم هذا مدعما برغبة الهية وقداسة دينية بزعمهم فى حين كان حرمان العامة من هذه الامتيازات امرا مقررا دينيا . ولذلك فقد كانت النفعيه احد مدعمات هذا التقسيمواذا كنا لا نستطيع متابعة هذه النقطة تفصيليا فى كتابنا هذا من ناحية واذا كان هذا راينا فانه اجتهاد يقوم على استقراء التراث الذى يؤكد التماثل بين المجتمعات القديمة فىالرؤى الدينية من ناحية ويستند الىفكرة الفطرة فىالقرانالكريم والسنة بجانب انه يعتمد ايضا على واقع ملحوظ تؤكده الدراسات الانثروبولوجيا والاجتماعية التى اجريت على بعض المجتمعات البدائية بجانب ما هو مسجل فى تراث الفكر الاجتماعى فى مختلف المجتمعات القديمة (٢٥) .

---

(٢٤) Durkhein, E., les Farmes elenentcires de la vie religause, english transeatxon, colberes. N. y. 1961. p. 97.

(٢٥) بمشيئة الله سيتناول المؤلف هذا الموضوع بما يستحق من جهد فى مؤلف عن - تاريخ الاديان . ينوى المؤلف غيه متابعة الدين عبر التاريخ وفى الثقافات المختلفة (البدائية) والحديثة .

ولعل قوة هذه الفطرة وما تسببه من نزوع مستمر نحو البحث عن الاله بجانب الميل الى المحسوس بين بنى البشر خاصة فى مراحل الحضارة الاولى • قد كان له دور هام فى تصور الاله فى المجتمعات القديمة بشكل عام بل ولعله لازال مؤثرا ليس فقط بالنسبة للشعوب البدائية التى لم يصل اليها دعوه الرسل بل وايضا بالنسبة لبعض الاديان السماوية المعاصرة التى ظلت متمسكة بالتجسيم حتى بعد ان جاءتهم الرسل كما ان استغلال البعض لمثل هذه النزعة بما يعود بالنفع عليهم واكسابهم مكانة خاصة تذكرنا بأن دور الكهنة فى اديان المجتمعات القديمة لازال موجودا ايضا •

ثالثا : الصيغة المثالية :

قال البعض ان التفكير الاجتماعى فى المجتمعات القديمة اتسم بالمثالية وهؤلاء انما يركزون على اسهام الرواد من المفكرين القدامى مثل ارسطو وافلاطون وغيرهم وتتضح المثالية فى ان التفكير الاجتماعى عند هؤلاء المفكرين لم يكن ياخذ شكل نظرية كاملة بل كان عبارة عن بعض الاراء المتفرقة فى المتمثلة فى التوجيهات الاخلاقية والمبادىء التى يضعها المفكرون لارشاد الناس فيما يتعلق بحياتهم اليومية والاجتماعية وهذه المبادىء • كانت تهدف الى دراسة ما يجب ان يكون عليه المجتمع ونظمه ولم يركز الفكر الاجتماعى القديم على الواقع الاجتماعى الفعلى وقد وضحت المثالية بشكل تام فى يوتوبيه افلاطون • فى جمهوريته المثالية • وقد استمرت المثالية فى كتابات بعض المفكرين المسلمين وعلى راسهم الفارابى على ما سنوضح فيما بعد •

المرحلة الثانية : (الفكر الاجتماعى فى الاسلام) :

ويمثل الفكر الاجتماعى عند المسلمين المرحلة الثانية من مراحل التفكير الاجتماعى ويمكن ان نميزها مرحلتين من مراحل التفكير الاجتماعى عند المسلمين •

اولا ـ مرحلة الرواد ونخصص الكتاب الحالى لتناول هذا الموضوع بالذات ٠

ثانيا : الفكر الاجتماعى الاسلامى المعاصر وتخصص له انشاء الله مؤلف خاص ٠

ولقد مــر التفكير الاجتماعى فى الدولة الاسلامية بعده مراحل ٠

المرحلة الاولى : وقد بداء التفكير الاجتماعى هنا يأخذ شكلا متطورا اذ بدأت ملامح محددة للمنهج تظهر بوضوح عند الرحالة المسلمين وبصفة خاصة عند ابن بطوطة والمسعودى والمقدسى وغيرهم ٠ الا أن هذه الملامح كانت غير واضحة بالطبع ولم تكن مقصودة لذاتها ٠ حيث لم تكن مطلبا للكتابة أصلا ٠ وسنتابع هذه المرحلة ضاربين المثل لها بابن بطوطة وعدد أخر من الرحالة المعروفين ، ومن المعلوم ان الغربيون يشيرون الى مؤلفات الرحالة الغربيين باعتبارها المحاولات الاولى التى تختص بدراسة الانسان والثقافة من حيث الشكل على الاقل (٢٦) ٠

٣ ـ **المرحلة الثانية** : ظهرت ملامح المنهج الاجتماعى والانثروبولوجى بوضوح شبه تام وبدأت خطوات منهج البحث الاجتماعى تظهر فى أعمال ابن فضلان والبيرونى والالوسى بصفة خاصة حيث بدأت عناصر منهجية كالملاحظة بالمشاركة والاقامة فى المجتمع بل وقراءة ما كتب عن المجتمع موضع الاهتمام وغيرها من الملامح المنهجية تسطع فى اعمال هؤلاء وبذلك فقد توفر لها التجربة الحقلية الى حد كبير الا ان كتاب هذه المرحلة لم يكوونا ينطلقون من فروض علمية معينة او يتبنون نظرية محددة ٠ بل كانت اعمالهم أقرب الى الوصف المتعمق لاحوال المجتمع ونظمه وعاداته وتقاليده وغير ذلك ٠ فهى اشبه من وجهة نظرنا بالاتجاه الثقافى فى

---

(٢٦) رالف بيلز وهاوى هويدجر : مقدمة الانثروبولوجيا العامة ٠ الجزء الاول ترجمة محمد الجوهرى والسيد الحسينى ٠ دار نهضة مصر للطبع والنشر القاهرة ١٩٧٦ ص ٢٧ ٠

الانثروبولوجيا وهو الاتجاه الذى يركز على وصف ثقافة المجتمع ويقف عند هذا الحد لايتعداه الى التفسير والتحليل (٢٧) ٠

٤ ـ **المرحلة الثالثة** : وفى هذه المرحلة ظهرت ملامح للمنهج وأسلوب البحث والنظرية واضحة تماما وذلك فى أعمال ابن خلدون الرائد الفعلى لعلم الاجتماع ٠ واستمرت هذه المرحلة حتى مائة وخمسين عاما مضت حيث ظهر علم الاجتماع وعلم الانثروبولوجيا كتخصصين أكاديميين ٠

---

(٢٧) احمد ابو زيد ٠ المفهومات ٠ الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٠ص١٧

أولا

التفكير الاجتماعى فى مصر القديمة

لقد لعبت الحضارة المصرية دورا حاسما فى تاريخ البشرية وفى الحضارة الانسانية بشكل على « لان ظهور الحضارة فى مصر وبلاد ما بين النهرين يمكن اعتبارة ، وبحق ، مولدا للحضارة بوجه عام واذا سأل سائل عن اصل الحضارة المصرية فان الاجابة على ذلك . هى ان الحضارة المصرية ظهرت تلقائيا ذلك انه وان كان « الانتقال من الاحوال البدائية الى الاحوال المتحضرة قد حصل اكثر من مرة فى التاريخ فان الحافز اليه كان نتيجة - الاحتكاك والاتصال بشعوب غريبة اكثر تمدنا ونحن نعرف أمثلة ثلاثة فقط كان فيها ظهور الحضارة تلقائيا اى انه لم يكن نتيجة احتكاك واتصال بأمم غربية : فى الشرق الادنى القديم ، وفى الصين ، ، وفى امريكا الوسطى والجنوبية . واما عن نشوء وتكوين حضارتى المايا والانكا فغامض . واما فيما يتعلق بالصين فانه ينبغى ان نأخذ بعين الاعتبار امكانية - والبعض يقولون احتمال - وجود دافع من الغرب . لكننا لا نستطيع ان نعلل انبثاق المجتمعات المتحضرة فى مصر وما بين النهرين على اساس الاحتكاك والاتصال بالخارج ، اذ ان هذين البلدين الاولين اللذين ارتفعا فوق المستوى العام من الوجود البدائى (٢٨) .

لقد حظيت مصر (الدولة منذ اسسها مينا وبعد ان وحد البلاد) بنظام متناسق . عمل على بروز دور المدينة التى عرفتها مصر ولعبت

---

(٢٨) هنرى فرانكفورت : فجر الحضارة فى الشرق الادنى . ترجمة ميخائيل خورى . منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت ١٩٦٥ ص ١٣ .

دورا هاما ٠ ذلك انه من الثابت ان مصر قد عرفت المدن منذ فجر التاريخ المبكر ٠ ولكن على الرغم من « انه قد كان فى مصر مدن لكنها باستثناء العاصمة لم تكن اكثر من اسواق للريف ٠ ومن المتناقضات ان العاصمه كانت اقل استمرارا من مدن الاقاليم ذلك انها كانت مبدئيا تخدم عهد اسرة واحدة او عهد ملك واحد ثم تتغير وهذا يثبت بوضوح الدور القيم الذى لعبته المدنية فى التفكير السياسى عند المصريين (٢٩) ٠

وقد زاول سكان مصر القديمة الزراعة والتجارة وفنون الصناعه . ولا شك ان هذه الامور من طبيعتها ان تعزز العلاقات والروابط الاجتماعية فيما بينهم وتخلق قدرا من الافكار الاقتصادية والاخلاقية والسياسية التى تسير فى ضوئها المعاملات الانسانية (٣٠) ٠

وقد ترك المصريون الكثير من الاثار والادوات والبرديات التى تسجل اهتمامهم بشئون الحكم والادارة والاسرة وسجلت بردياتهم الكثير من توجيهاتهم ونصحهم فى مجال التعامل الاسرى وواجبات الزوج والزوجة وطريقة تربية الاولاد ٠

وقد كانت الاثار التى تركها المصريون هى الطريق الذى مكننا من التعرف على الفكر الاجتماعى فى مصر القديمة ٠ ومراجعة الفكر الاجتماعى المصرى القديم توضح ان بنية المجتمع المصرى والنظام الطبقى به قد القى بظلاله على هذا الفكر وصبغة بصبغه محدده ٠

---

(٢٩) المرجع السابق ص ١١٢ ٠٠

(٣٠) مصطفى الخشاب ، علم الاجتماع ومدارسه ، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٥ ص ١٣ ٠

ونستطيع القول أنه قد تميز التفكير الاجتماعى فى مصر القديمة بخاصيتين واضحتين هما :

أولا : الطابع العلمى ٠

ثانيا : الطابع الدينى ٠

أولا : أما عن الطابع العملى :

فيقول البير ريفو ان المصريين قد عرفوا الفكر الصحيح والمنطق العلمى لاربعين عاما خلت قبل الميلاد او اكثر من ذلك ٠ الا ان النشاط البارز قد اقتصر على المجال الفنى والدينى ولم يرتق الى البحث المنظم الذى عرفته المدارس الفلسفية فيما بعد (٣١) فالمصريون وجهوا معظم تفكيرهم الى النظام الاسرى الامثل والعلاقات الاسرية وحتى الادارة والقوانين والتشريعات ونتناول هذه المجالات بالاشارة على النحو التالى :

١ ـ اسهام المصريين فى مجال التشريع والقانون :

وقد ارتبطت القوانين والتشريعات المصرية القديمة بالحفاظ على البنية الاجتماعية الطبقية فى المجتمع وعملت كنوع من الضبط يستهدف أصلا الابقاء على النظام الطبقى ٠ وقد اجمع المؤرخون على ان المصريين يعتبرون من الرواد فى التقنين والتشريع وجمع القوانين وكانت الاداره الفرعونية هى اهم مصادر القوانين المصرية القديمة ، وقد تميزت القوانين القديمة بالردع الشديد ٠ فبلغت الجزاءات حد النفى وقطع الاطراف على ما ورد فى مرسوم حور محب ٠ وقد احتفظ الفرعون لنفسه فى العصور المتأخره بحق تقرير هذا العقوبات (٣٢) ٠

هذا وقد كلفت التشريعات المصرية القديمة المساواة بين المصريين امام القانون ٠ ويستطيع اى شخص « ان يستأنف الى الفرعون ويطالب

---

(٣١) البير ريفو ٠ الفلسفة اليونانية ٠٠٠ اصولها وتطورها ص ١٧ ٠

(٣٢) هنرى فرانكفورت ٠٠ مرجع سابق ص ١١٥ ٠

بما هو خلق او عدالة (معات) – وقد عرف المصريون للعدالة الهه اطلق عليها معات وهذه فكرة مجردة تعبر عن الحق والحقيقة ، وحكاية الفلاح الفصيح توضع ذلك ولميكن فى مصر طبقات منبوذة بل كل بوسع اناس من اصل وضيع ان يرتفعوا الى اسمى المراكز وسيرة أونى الذى كان فى خدمية ثلاثة ملوك ممتاليين من الاسرة السادسة تبين انه باستطاعه حتى اصغر الموظفين وبدون اقارب متنفذين ان يرتقى الى ارقى المراكز عندما يعترف بمقدرته ونزاهة · لم يكن الموهوبون والنشطون يحاربون للفارق الطبيعى الصارم ولا للفارق اللونى (٣٣) وقد كانت ادارة البلاد تقوم على مبدأ تفويض السلطة الملكية · وكان الفرعون المصدر الحى للقانون وكان يحكم بمراسيم توضع موضع التنفيذ كأنها قرارات يوحى بها ·

فمنذ زمن قديم اكتسبت الحكومة طابعا أبويا او بطريركيا وكان الابناء والاقارب الادنون الاخرون للفرعون يعملون مستشارين ومعاونين رئيسيين اما الاقارب الابعدون وابناء الحكام السابقين فكانوا فى مراكز حكومية ثانوية (٣٤) ، وقد ترتب على تالية الملك فى مصر عدة نتائج منها : تخصيص المعابد والادارات للعبادة الملكية ، اصبح الملك هو مصدر السلطات وليس الشعب ، السلطة التشريعية ملكا للفرعون ، الفرعون هو صاحب السلطة التنفيذية ، الفرعون ينطق بالعدل بين الناس (٣٥) ولكن الفرعون كان يعمل فى ضوء ضوابط محدد للسلطة منها فكرة العدالة التى تحولت الى الهه يطلب الفرعون رضاها ، وفكرة الخير التى ارتبطت بعقيدة البعث التى اعتنقها المصريون حيث اعتقد المصريون ان الحياة الاخرة الابدية لن ينالها الا من احسن صنيعا فى دنياه

---

(٣٣) المرجع السابق ص ١٢٢ ·
(٣٤) المرجع السابق ص ١١٤ ·
(٣٥) فتحى المرصفاوى : فلسفة نظم القانون المصرى – دار الفكر العربى القاهرة – ١٩٧٩ ص ٦٩ ·

وقد بلـغ من تمسـك الفراعنة بفعل الخير انهم اعلنوا انتسابهم الى حوريس وهو الـه الخـير ، وبجانب ذلك فالقيد الدينى الذى يربط تقديس لفرعون برضاء الآلهه عن هذا الفرعون هذا الرضاء الذى يتجلى فى الرخاء واستمرار الامطار وفلاح الزرع واستمرار الاجواء الملائمة للنشاط الاقتصادى واخيرا القيد او الضابط الرابع والمتمثل فى احترام العرف والقانون (٣٦) ٠ وقد تميز القضاء المصرى القديم بالتمسك بالعدل كما ان القضاء الفرعونى قد غلف بمسحه دينية ٠ بجانب انه كان ثمة خلطا بين الوظيفة القضائية والوظيفه الادارية فى عهد الفراعنة ٠

٢ ـ النظام الاسرى فى التفكير الاجتماعى المصرى القديم :

شغلت الاسرة والتنشئة الاجتماعية والحياة الاسرية بشكل عـام مساحة واسعة فى التفكير المصرى القديم ٠ واحتلت مكانة كبيرة فى حكم الحكماء المصريين وفى الادب المصرى القديم ٠

فقد أورد الحكماء والنصوص الادبية الكثير مما يمجد قيام الاسرة والحث على الزواج (باعتبار ان الاسرة عندهم تمثل أهم دعامة للحياة الاجتماعية) وأوردوا الكثير من النصائح والحكم بشأن ما يجب ان تكون عليـه العلاقات الاسرية والواجبات المتبادلة بين الزوجين من ناحيـة والمسئوليات المتبادلة التى تربط أفراد الاسرة جميعا من ناحية أخرى ، ووجوب احترام الابناء لكباء ، واحترام الام ومعاونتها بشكل خاص ٠ وكما دعى الحكماء المصريون الى اتخاذ زوجة وانشاء اسرة دعوا ايضا الى الانجاب وتناولوا طرق التربية والتنشئة واساليبها ٠

والواقع ان النظام الاقتصادى والنشـاط الزراعى قد اسبغ على النظام الاسرى الكثير من الاهمية فى المجتمع المصرى القديم بحيث ان البعض قد رأى « ان العلاقات الاسرية والنظام الاسرى المصرى قد تشكل

---

(٣٦) المرجع السابق ٠ ص ٧٦ ٠

الى حد بعيد باثار ارتبطت بالزراعة ، فاقتضاء الزراعة لمزيد من المساعدين والاجراء قد جعل الاسرة تتشارك العمل وأعطى ذلك للزوجة مكانة كبيرة وأصبحت الاسرة موضع اعتزاز كبير ، وكان الاعتزاز بالاسرة مدعاة لان يتزوج الغنى بأكثر من امرأة واحدة (٣٧) · ولقد كانت غلبة الطابع العملى على الفكر الاجتماعى المصرى القديم وارتباطه بالواقع الاجتماعى للمجتمع سببا فى جعل الفكر المصرى القديم ينصرف عن محاولة التجديد ووضع اسس ذات صبغة علمية خالصة على ما فعل اليونانيين ·

لقد كان الفكر الاجتماعى عند المصريين القدماء تكريسا للوضع الطبقى السائد بالمجتمع ، وكان لاعتناق فكرة الحاكم الاله · من ناحية ووجود الفرعون ونسله على رأس البناء الطبقى فى المجتمع المصرى القديم، كان ذلك سببا فى ربط التفكير الاجتماعى المصرى بالدين بشكل عام · وسببا فى اسباغ الطابع الدينى على البنية الطبيعية للمجتمع المصرى القديم ·

وعموما فقد كان المجتمع المصرى فى عهد الفراعنة مقسما الى عدة طبقات · لكل منها مركزها القانونى ووضعها الاجتماعى الخاص بها · ونستطيع ان نتناول هذه النقطة على النحو التالى :

١ ـ طبقة الاشراف :

ويتصدرها الفرعون ونسله واسر النبلاء · وقلنا ان الفرعون كان هو الحاكم وهو الاله المقدس باعتباره من روح الالهه او نسلها ،ويذكرنا

---

(٣٧) عبد المجيد عبد الرحيم ، تطور الفكر الاجتماعى ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ص ٢٠ ·

ذلك بفكرة الحق الالهى او التفويض الالهى ، فالفرعون همزه الوصل بين الشعب والالهه · فالفرعون الها يعيش وسط شعبه ، والفرعون صوره اله الشمس على الارض تتبعه بقية الالهة · وينتقل العرش الى نسله الفرعونى وقد تدخل رجال الدين فى كثير من الاحيان لاشاعه القصص والاساطير التى تعمق هذا المفهوم الدينى فى اذهان الشعب ·

ويلى ذلك السادة الاشراف الذين احتكروا وظائف الدولة الكبيرة وجميع مناصب الكهنوت وجعلوا من تلك المناصب وقفا عليهم وعلى ورثتهم وكان الانضمام الى هذه الفئة يتم باصدار مرسوم ملكى يصدر بذلك · ولا شك ان احتكارها للكهنوت رفع من مكانتها ، حيث ان نظـــام الحكم لدى الفراعنة كان يقوم على فكرة الوهيه الفرعون فقد اعتمدالفراعنةعلىالكهنه كثيرا فى تأكيد واشاعه الوهيتهم وانتسابهم الى الالههوكذلكاعتمدوا الكهنه عليهم فى تدعيم سلطاتهم الملكية ومن هنا فقد اكتسب الكهنة الكثير من امتيازات ووصلوا الى ارفع المنازل · وكان نفوذهم يزداد فى عهود ضعف الملوك خاصة حين يتنافس اكثر من مرشح على كرسى الحكم · حيث جرت العادة على ان يتقدم المطالبون بالعرش فى قاعدة المعبد ليمر كهنته من بينهم حاملين تمثال الاله ، ويقوم التمثال بالتوقف امام واحد من هؤلاء المطالبين بالعرش ويكون فى ذلك الدليل القاطع على ان الاله قد اختاره دون الباقين وقد تمكن بعض رجال الدين من اغتصاب العرش حيث انشأ احد الكهنة الاسرة الخامسة بعد ان اغتصب العرش من فراعنة الاسرة الرابعة (٣٨) ·

٢ ـ طبقـــة الجنـــد :

كان الجند يعملون فى خدمة الفرعون من خلال حاكم يعينه الفرعون يقوم بدور المحافظ · الا ان هذه الوظيفة ما لبثت ان تحولت الى عمل

---

(٣٨) فتحى المرصفاوى ·· مرجع سابق ص ٨٢ ·

وراثى وكونوا قوة عسكرية محلية تخضع لهم مباشرة · تحمى مصالحهم وامتيازاتهم بجـــانب انه فى فترات الضعف الفرعونى استعان الملوك بالجنود والمرتزقة للدفاع عن العرش المتهاوى · وقد ازدادت اطماع هؤلاء مع الوقت واستولوا على خيرات البلاد · التى اعتبرت حقا مشاعا لهم ·

٣ - طبقة العامـة :

وقد تضمنت هذه الطبقة عدة طبقات فرعية منها :

(أ) طبقة الزراع : وقد ارتبط المزراع المصرى القديم بصاحب الارض بعقد يستمر بمقتضاه مرتبطا بهذه الارض وينتقل بمقتضى العقد الى اى مالك لهذى الارض · وينتقل اثر هذا العقد الى اولاد المزارع بعد وفاته وكان هذا العقد ملزما للمزارع بمجرد تسجيله فى ديوان التسجيل ·

(ب) طبقة التجار والحرفيين : وقد احتل الحرفيون درجات مختلفة فالحرفيون الذين يتعاملون مع الجمهور مباشرة احتلت المكانة الدنيا ، فى حين تمتع الحرفيون الذين يعملون فى ورش الحكومة والمعابد والقصور بحاله احسن حيث كانت اجورهم مضمونه ومنتظمة واخيرا نجد فى قمة ذلك الهرم من الحرفين الفنيين المهرة وهم الذين تركوا لنا تلك الاعمال الاثرية الخالدة التى نشاهدها اليوم (٣٩) ·

وقد تجلت الصبغة الدينية ايضا فى الفكر المصرى القديم فى مجال الادب والكتابات المصرية القديمة خاصة الادب الدينى (نصوص الاهرام والتوابيت وكتاب الموتى ، كما تجلت الصبغة الدينية ايضا فى الفن المعمارى الهائل الذى بلغ ذروته فى بناء الاهرامات ، ووجدناها تتجلى ايضا فى فنون عديدة مثل التحنيط والنقوش وغيرها · كما تتجلى الصبغة الدينية التى ميزت الفكر امصرى القديم فى ان هذا المجتمع كان يستغ

---

(٣٩) المرجع السابق ص ٩٢ ·

صفة القداسة على كل ما هو قيم وهام بالمجتمع • فقد اهتم هذا المجتمع مثلا بالمدرسين والكتاب بحيث اسبغوا صفة القداسة على المدرس ورفعوا من شأن المدرسين الى مرتبة الحكماء والقديسين • وعندهم فان الكاتب الجدير بالخلود هو الذى يحظى بحضرة الالهة وبالرغم من وفاته فان اسمه لا يزال مذكورا ومقروءا بسبب تعاليمه ووصاياه وحكمه (٤٠) • وعموما فقد غطت الصبغة الدينية التى لغت الدولة المصرية برداء محكم غطت كذلك بتأثيرها الوظائف الادارية للبلاد فسلطات الدولة الثلاثة انقلبت الى عبارات دينية ، لكل سلطة منها اله يحميها ، فالسلطة التشريعية فى حماية اله القانون (تحوت) والسلطة القضائية فى كنف اله العداله (معات) والسلطة التنفيذية تنبثق من اله الكتابة (سيشات) وعلى هذا فان كبار الموظفين يقوم كل منهم بوظيفتين فى وقت واحد • فبالنسة للعمل الذى يمارسه فى الجهة التى يعمل بها ينظر اليه باعتباره موظفا اداريا ، ولكنه فى نفس اللحظة يعتبر من سلك للكهنوت بالنسبة للاله الخاص بالسلطة التى يعمل بها الموظف (٤١) وقد كان الطابع الدينى أهم مصادر استقرار النظام الاجتماعى فى المجتمع المصرى القديم خاصة وان هذا النظام قد ارتبط بالدين والاخلاق والقيم فى ذات الوقت واكتسب النظام بذلك طابع القداسة •

---

(٤٠) مصطفى الخشاب ، مرجع سابق ، ص ١٧ •
(٤١) فتحى المرصفاوى • مرجع سابق ص ٨٣ •

ثانيـــــا

الفكر الاجتماعى فى بلاد ما بين النهرين

يوجد كثير من اوجه الشبه بين بلاد ما بين النهرين ومصر · بجانب ان الاقليمين لا يفصل بينهما سوى بادية الشام ، كما انهما متصلان عن طريق البحرين المشتركين بينهما (٤٢) ، واقدم الاثار التاريخية الخاصة بحضارة ما بين النهرين جاءت الينا من بلاد سومر (موقعها الجغرافى قرب راس خليج الفارسى) ، وقد عاش السومريين منذ قرابه ٤٠٠٠ سنة وكانت لهم حضارتهم الراقية خاصة فى اور (مسقط رأس سيدنا ابراهيم عليه السلام وكذلك فى مجموعة مدن (كيش ، الوركا ، نفر ، ··· وغيرها) اكدت الاكتشافات الاثارية حقيقتها الواحدة تلو الاخرى وقد اصبحت تلك المواضع معروفة الان فى شىء من التفصيل ·

وقد تزامنت حضارة السومريين مع حضارة الاكاديرن فى شمال العراق · وقد اخضع الاكاديون السومريين بعد ذلك لسلطانهمو قد ظلت سومر واكاد متحدتين حتى بعد ان استعادت سومر استقلالها عن الاكاديين واصبح ملوكهم يلقبون انفسهم بملوك سومر واكاد · ثم جاء جديد على هذا الوضع الحضارى حين سيطر الملك الســـادس ملوك الدولة الامورية بشمال الشام ، وهو حمورابى (١٧٢٨ ــ ١٦٨٦ ق·م) على جميع بلاد ما بين النهرين وجعل عاصمته بابل التى اغدق عليها من البهاء والشهرة ما جعل مملكته كلها تسمى بلاد بابل واصبح اسم سومر منسيا تقريبا (*) ·

ولقد تأثرت الحضارة السومرية الاصلية بحضارة البابلبن ثـــم الاشوريين · بل لقد تأثرت ايضا بالحضارة المصرية خاصة اثناء العهد

---

(٤٢) جورج سارتون ·· مرجع سابق ، ص ١٤٤ ·

(*) استولى الاشوريون بعد ذلك على مملكة بابل وما لبث ان حل اسم اشور محل بابل ·

الذى سيطرت فيه مصر على الشرق الادنى · والخلاصة ان حضارة ما بين النهرين اذن استمرت ازمانا طويلة وعصور مختلفة - وهى العصر السومرى والبابلى والاشورى والكلدانى ، وقد استمرت هذه الحضارة قرابة ٤٠٠٠ سنة (٤٣) ·

ولقد عرف بلاد ما بين النهرين المدينة منذ عصورها الاولى واقتضى ذلك مجهودا وزمنا طويلا ذلك ان جنوب العراق اقليم لا تسقط فيه الامطار ويتألف من أرض منبسطة وقد اعتمد على مياه نهرى دجلة والفرات اللذان ينبعان من جبال ارمينيا فى الشمال وينحدران فى خطين متعرجين بشدة حتى يلتقيان فى نقطة تبعد ألف ميل - قبل ان يصبا فى الخليج الفارسى·

ولقد عمد رواد العصر الجليدى الحديث الذين استوطنوا هذا الاقليم الى مطاردة الحيوانات البرية وابعدوها عن المنطقة وطهروا الادغال الكثيفة وجففوا المستنقعات وبنوا السدود لحجز مياه الفيضانات وراحوا يبنون مصاطب فوق الطين لماشيتهم وخرافهم وزرعوا محاصيلهم التى تبقى غنية مادام النهران ينسابان من بين الجبال وبذلك فلقد بدأ سكان هذا الاقليم الاستقرار مبكرا منذ ٣٠٠٠ عام قبل الميلاد واستمر ذلك الاستقرار فى هذه البقعة فى عهد البابليين وهى مجموعة قبائل متنامية استطاعت الاستيلاء على قرية بابل وأنتهت دولة السومريين وبدأت الدولة البابلية على ما اسلفنا ·

ولقد كان لنظام الرى وحياة الاستقرار اثر كبيرا فى اتساع رقعة القرى التى أصبحت مع مرور الوقت بلدانا وتحول بعضها الى أول مدينة

---

(٤٣) جورج سارتون · مرجع سابق ص ١٤٤ - ١٥٣ (الجزء الاول) ·

فى تاريخ الانسان ولقد بدأ استخدام النحاس والاسلحة المصنوعة من المعادن لاول مرة فى هذه البقعة (٤٤) ·

وارتبط بنظام الاستقرار حياة اجتماعية مستقرة ومنظمة عاشها سكان هذه البقعة وقد قامت هذه الحياة اساسا على النظام الطبقى الذى انقسم الى :

١ — طبقة الكهنة والمحاربين — وهذه هى طبقة الاحرار ·

٢ — ثم طبقة الارقاء من العبيد الاسرى ·

٣ — الطبقة المتوسطة ·

ولقد انتظمت الحياة الاجتماعية والبناء الطبقى لسكان هذه المنطقة من السومريين ثم البابليين حول الدين ·

فالثروة المخزونة فى المدن الكبرى لم تكن مملوكة للرجال وانما يملكها الالهه · والكهنة هم الذين يديرون ويعملون كاداريين ومديرين لهذه الثروة لحساب الالهه أصحابها · لذلك فان فائض المحاصيل الزراعية كانت تجمع فى شون مركزية تحت يدى الملك وكان فى الاغلب هو كبير الكهنة ، وكان الكهنة مناطا بهم أيضا جمع الضرائب ، وكان رئيس الكهنة يحكم كممثل للاله ، وكان الكهنة هم الحكام الفعليين للمجتمع · خاصة وان الحكم هنا كان يقوم على على الاعتراف بمبدأ الاختيار الالهى الذى ظل اساس الملكية حتى نهاية الامبراطورية الاشورية إذ بجانب ان موافقة الالهه على تعيين الملك لم تكن امرا ثابتا ، فان للالهه ان تسحب هذا الاعتراف بالملك ساعة تشاء (٤٥) ·

---

(٤٤) ارثر جريجور : الانسان عبر التاريخ ، ترجمة نور الدين الزرارى القاهرة ١٩٧٨ ص ٢٠٨ ·

(٤٥) هنرى فرانكفورت : فجر الحضارة فى الشرق الادنى ترحمة ميخائيل خورى · دار مكتبة الحياة · بيروت ١٩٦٥ ص ٩٤ ·

وقد اختلطت الحياة الدينية اختلاطا تاما وامتزجت ببقية جوانب الحياة الاجتماعية وشكلت الاساس فى حركة هذه الجوانب · فقد كان الكهنة يؤجرون الارض للمزارعين باسم الاله · وباسمه أيضا كانوا يوزعون البذور ويجبون الضرائب على شكل حصة من المحاصيل ويسدون النصيحة والمشورة الفنية للمزارعين ، بل وكان الكهنة ايضا هم الذين يمارسون اعمالا اخرى عديدة مثل حياكه الملابس ، وتخمير الجعه ، والخبز وتبادل التجارة مع المدن الاخرى بحيث كان اقتصاد كثير من المدن الواقعة على طول نهر دجلة والفرات يعتمد على الكهنة ، وعموما فان « التخصص فى مدن ما بين النهرين كان ضيقا فكل مواطن سواء الكاهن او التاجر او المهنى كان فى الواقع ملاحا يعمل فى تأمين قوته وبعد البذر والحصاد يعمل على تطوير مهارته الاخرى (٤٦) اما الطبقة الاخرى وفى طبقة الجند فقد اقتضى الاستقرار والمحاصيل الفائضة ، وما كان ينعمبه‌هذه المدن، اقتضى ذلك كله وجود قوه من الجنود العاملين كل وقت للحماية والدفاع عن ثروات هذه المجتمعات من الغارات الخارجية بالذات · وقد زود هؤلاء الجنود بافضل الاسلحة واحدثها فى ذلك الوقت ·

اما طبقة العبيد فقد كان عليهم ان يقوموا باعمال السخرة فى الحقول والمناجم وقد كانت ثروة الرجل تقاس بما يملك من عبيد بجانب ما يملك من ارض وماشيه ·

٣ ـ الطبقة المتوسطة :

وقد عبر البعض عن هذه الطبقة بأنها طبقة الموالى على نحو ما كان عليه العرب فى صدر الاسلام ، فان المولى عندهم ارقى من العبد وأدنى من الحر · واسم المولى عند البالبليين « ماشنكك » ، وفسرها شايل المستشرق الشهير بما يقابل لفظ « مسكين » فى العبرانية ،

---

(٤٦) هنرى فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص ٨٤ ·

ومعناها صعلوك او فقير « مسكين » ، وقد يتبادر الى الذهن انهم يريدون بهذه الطبقة من الناس العامة غير الاشراف ، ولكننا رأيناهم يعبرون عن العامة بلفظ اخر هو فى لسانهم « مار اومية » اى ابن الامة او الصانع ، فربما كان اقرب الى ما يعبر عنه عند الرومان بلفظ Plébe ، على أن المولى عند البابليين كان يقتنى العبيد ويملك الارضين ، وقد يتزوج من بنات الاحرار ، ولكنه احط منزله واقل مسئولية منهم فى نظر القضاه . فالمجروح اذ مات من جرح وكان حرا فالدية نصف من فضة ، واذا كان مولى فالدية ثلث من فضة . واذا عالج طبيب مريضا وشفى على يده وكان حرا دفع عشرة شواقل فضة ، واذا كان مولى دفع خمسة شواقل ، او كان عبدا فشاقلين . واذا كسر احد عظم رجل حر يكسر عظمه ، فاذا كان المكسور عظمه مولى يغرم الضارب منا من الفضة ، واذا كان عبدا فنصف من ، وقس على ذلك .

المرأة والزواج :

العادة فى الامة المؤلفة من طبقات متباينة ان اهل كل طبقة تتزاوج فيما بينها ، ويندر ان يحصل التزاوج بين طبقة واخرى ، الا ما قد يقتنيه الاحرار من الجوارى على سبيل التملك . ولكن يؤخذ من شريعة حمورابى ان العبيد عند البابليين قد يتزوجون من بنات الاحرار زيجة شرعية ، ولكن يظهر ان ذلك خاص بعبيد القصر الملكى او من يجرى مجراهم . والزواج فى كل حال لا يعتبر نافذا عندهم الا بعقد مكتوب شأن ارقى الامم المتمدنة اليوم . والمحافظة على الحقوق الزوجية شرط واجب . وعقاب الزنا القتل ذبحا او غرقا ، الا اذا التجأت المرأة الى رجل اخر وزوجها غائب فى اسر وليس عندها ما تقتات به ، فان شريعتهم تجيز لها المعيشة فى بيت ذلك الرجل عيشة الزوجين ، حتى اذا عاد زوجها من اسره عادت اليه ، واذا كانت قد ولدت اولادا من ذاك تركتهم له . اما اذا كان غياب الزوج فرارا من الحرب او نحوه فانه اذا عاد لا ترجع اليه امراته ، ترغيبا فى الشجاعة .

ومن شروط الزواج عندهم ان الرجل يقدم للفتاة مالا ، من قبيل المهر الشائع فى الشرق ، يسمونه « حق العروس » اى ثمنها ، وهى تأتى من بيت ابيها بمال يسمونه المهر (الدوطة) · فكأن البابليين الفوا فى حقوق الزواج عندهم بين عادات الشرق والغرب · والمهر وحق العروس كلاهما للمرأة ، ويحفظان باسمها الى حين الحاجة · واذا لم تتزوج الفتاة تأخذ المهر من ابيها ، كأنه حق مفروض لها منذ الولادة ، واذا لم تأخذ مهرها فلها سهم فى الارث ، وكذلك حق العروس للشاب ، فانه يعين للغلام من صغره ليقدمه الى عروسه عند زواجه ·

والطلاق عندهم فى يد الرجل ، فاذا اراد تطليق امرأته وقد ولدت أولادا دفع اليها مهرها وقال لها : انت طالق ، فتطلق · ولكنها تتولى تربية اولادها بنفسها ، ولها فى مقابل ذلك حصة من دخل زوجها · فاذا شب اولادها استولت على سهم مثل اسهمهم من الارث ، واذا لم يكن له اولاد منها دفع اليها حق العروس وارجع اليها المهر وطلقها · على ان المرأة اذا ابغضت زوجا لا يعجزها طلاقه بالحق ، فانها تقول له : « لست لك » ويتقاضيان الى الكاهن او القاضى ، فاذا كان زوجها مخطئا اخذت مهرها ورجعت الى بيت ابيها ، واذا كانت دعواها افتراء تطرح فى الماء · والرجل ليس مطلق الحرية فى الطلاق ، فهو لا يستطيع تطليق امرأته اذا كانت مريضة ، بل يتزوج سواها اذا اراد ، وتبقى هى فى بيته باقى حياتها وهو يعولها · واذا ابت البقاء فى بيته دفع اليها مهرها واعادها الى بيت ابيها ·

والزواج وثيق العرى عند البابليين ، فان الزوجين حقوقهما متبادلة وواجباتهما مشتركة ، وكل منهما مسئول عن الاخر حتى فى الحقـــوق المدنية · فاذا كان على احدهما دين فالاخر مسئول عنه · فاذا تأخر الرجل عن وفاء دين عليه قبض الدائن على امرأته حتى تفيه · وكذلك المرأة اذا كانت مدينة وعجزت عن الدفع ، فالدائن يقبض على زوجها حتى يفيه حقه ، ولو كان الدين قبل الزواج · الا اذا تعاهد الزوجان الا يسأل

احدهما عما على صاحبه من الدين قبل الاقتران ٠ اما الدين الذى يحدث بعد الزواج فهما متضامنان فيه ٠

وليس للرجل عندهم ان يقتنى سرية الا اذا لم تلد أمرأته اولادا ، فاتخاذه السرية لاجل النسل فقط ، ولذلك فالمرأة قد تأتى الى زوجها بجارية تلد اولادا ، فلا يجوز له حينئذ ان يقتنى سرية ٠ على ان الجارية ـ ولو ولدت له اولادا ـ فليس لها حقوق الزوجة ولا منزلتها ، واذا ادعت ذلك فلمولاتها ان تكبلها بالحديد وتعيدها الى منزلة الاماء ٠ فالمرأة عندهم مساوية للرجل فى الحقوق ، تتعاطى كثيرا من اعماله التجارية والزراعية فضلا عن اشغالها المنزلية ، وهى تنتظم فى سلك الكهان ٠ وكهانة النساء عندهم اربع درجات :

١ ـ الكهانة الكبرى ، ولا يشترط فيها البتولية ، ولا تمنع الكاهنة من مهرها الذى هو حق لها من بيت ابيها ، واسم كاهنة هذه الدرجة فى اللغة البابلية « نينان » اى السيدة المقدسة ، ويشترط فى سيرتها الطهارة والقداسة ، ولذلك كانت الحكومة تحميهن وتدافع عن صيانتهن ٠

٢ ـ كهانة العذارى ، واسمها « كالاتى » ، وليس لصواحبها مهر من ابائهن ٠

٣ ـ الكهانة المقدسة ، ويشترط فيها البتولية فصواحبها لا يتزوجن، ويستولين على ثلث سهم الولد من الارث ٠

٤ ـ النذر لمروداخ ، فصاحبة النذر المذكور كالكاهنة المقدسة ، لكنها ترث من ابيها ارثا كاملا ٠

التبنـــــى :

كان التبنى شائعا عند البابليين فى عصر حمورابى ، فاذا لم يرزق احدهم اولادا وكان فى نفسه ميل الى البنين لغرض من الاغراض ، اخذ من بعض الوالدين طفلا يربيه عنده ويتبناه ٠ ولهم فى التبنى شروط

حسنه ، من جملتها رعاية حرمة الوالدين ، فاذا تبنى احدهم غلاما ثم اذى ابويه يرجع الغلام الى بيت ابيه . ويشترط في ثبوت حق التبني ان يسمى الولد باسم الوالد الجديد ، فاذا رباه وسماه باسمه لا يسترجع. واذا كان المتبني صانعا فعليه ان يعلم الولد صناعته ، فاذا فعل ذلك فالولد له . واذا تبنى الرجل ابنا وسماه باسمه ، ثم تزوج الرجل وولد له اولاد واراد ان يخرج ذاك الولد من بيته ، فلا يستطيع ذلك الا اذا اعطاه ثلث حصة الولد من مال ابيه غير العقار ، على ان الرجل عندهم كأن يتبرأ احيانا من ابنه لصلبه ، ولكنه لم يكن يستطيع ذلك الا بين يدي القاضي ، فيقول للقاضي : « انا اتبرأ من ابني » ، فينظر القاضي في الاسباب فاذا لم يجد مسوغا رفض الطلب ، واذا وجد مسوغا اجل الحكم لعل الاب يرجع عن عزمه ، فاذا لم يرجع اجاز له التبرؤ منه . واولاد الرجل من جاريته لا يكونون اولاده شرعا الا اذا دعاهم اولاده ، فاذا فعل ذلك كان لهم ما لاولاد الزوجة من حقوق الارث ، واذا لم يدعهم فلا يرثون ولكنهم يعتقون .

الارث :

لا يميز البابليون في حق الارث بين الذكر والانثى ، ولكن للوالد ان يمنع بعض اولاده من الارث اذا ثبت ما يستدعي ذلك ، على انهم كانوا يختلفون عن سائر الامم في مسألة المهر وحق العروس . فان الرجل اذا ولد له اولاد فأول ما يفعله ان يفرض للذكور حق العروس وللاناث المهر (الدوطة) ، فمن تزوج منهم في حياة والده اخذ حقه او مهره ، فاذا توفي الاب فللعزب من اولاده ان يستولوا على حق العروس او المهر ، فضلا عن اسهمهم من الارث . ثم ان المهر الذي تأتي به المرأة من بيت أبيها يكون ملكها وحدها من الارث على مقتضى ذلك . فاذا تزوج رجل امرأة وولدت له اولادا وتوفيت فمهرها لاولادها ، واذا توفيت ولم تلد اولادا فالمهر يرجع لابيها وليس لزوجها . والهبة كانت عندهم نحو ما هي

عندنا الان ، فاذا وهب الاب شيئا لاحد اولاده ثم مات تقسم تركته على الاولاد ، وتبقى الهبة لصاحبها (٤٧) .

وقد وضعت الدولة البابلية الكثير من التحريمات التى تحمى وتبقى على البناء الاجتماعى الطبقى فحرمت على العبيد ان يلبسوا النعال وأجبرتهم أن يمشوا حفاة عراة الرؤوس • فى حين ان الطبقات الاخرى يحق لافرادها ذلك •

فضلا عن انتشار عادات لها دلاله اجتماعية ومن ذلك انتشار عادة تحتم على المرأة أن تذهب مرة فى حياتها الى ساحة هيكل الزهرة (هيكل الزبه ملتيا) لتواقع اجنبيا • وقد ذكر وستر مارك هذا النوع من البغاء قائلا : « ان البغاء الدينى قد اتخذ مكانة فى بابل القديمة ، فان عباده Lashtar كانت تصبغ تختلف قليلا عن غيرها ، وهنا وحسب رواية هيرودتس فكان على كل امرأة تولد فى البلد واجب اجبارى فى حياتها بأن تذهب وتجلس فى دائرة تدعى افروديت لتقترن بأجنبى مرة واحدة • وهى بدورها لا تستطيع ان تعود حتى يدفع ذلك الاجنبى اليها قطعة من الدراهم وتقاد معه الى خارج تلك الدائرة المقدسة • كما يصبح تلك الدراهم التى تدفع اليها مقدسة • والرافض لذلك يكون خارجا عن تلك المقدسات (٤٨) •

وأشهر ما وصل الينا من البابليين على ما يقول عمر فروخ هو مجموعة القوانين المشهورة باسم (شرائع حمورابى) « وهذا القانون اقدم ما وصل الينا من القوانين فى صورة كاملة تقريبا ، وهو ابعد من ان يكون شريعه تدائية • اذ ينم عن تطور طويل فى الفكر القانونى -

---

(٤٧) جرجى زيدان : العرب قبل الاسلام ، دار الهلال القاهرة ص ٥٠ - ٥٣
(٤٨) عمر رضا كحالة : الزنا ومكافحته ٠٠ ص ٢٠ .

والقانون منقوش بالمسمارية على قطعه من حجر الديوريت مصقولة جيدا وارتفاعها ٢٫٤٥ متر وهى الان محفوظه بمتحف اللوفر بفرنسا · ويحتوى القانون على ٢٨٢ مادة · ويمكن تقسيم مواد القانون الى ٦ ستة ابواب وهى الاموال المنقولة وملكية الاراضى ، والتجارة ، والاسرة والاضرار ، والعمل (ويحتوى القانون على تفاصيل التعامل مع السرقة الصغيرة واختلاف عقوباتها باختلاف مكان وقوعها ، اختطاف الصغار او العبيد، السرقة بالاكراه ، الاحراق ، اجاره الاملاك ، اتلاف الزروع ، الجنح الخصومات التجارية والديون والودائع ، تنظيم الحانات والزواج ، الزنا ، الهجر ، الطلاق ، حقوق الارامل ، حقوق الاماء والاولاد ، التبنى ويختتم القانون بالواجبات المهنية والجرائم ·

ويقول سارتون هنا انه يتضح من ذلك كله ان الصفات التى ننسبها الى الرومان بسبب جهودهم الفقهية القانونية سبق للبابليين ان اسهموا فيها قبلهم بنحو الفى عام (٤٩) ·

ولقد كان شعب ما بين النهرين يكتب على الاجر المحروق ، مادة غير قابلة للكسر ، وبجانب الكتابة فقد عرفوا العربات ذات العجلات والحيوانات والسفن الشراعية · والادوات المعدنية - وهم أول من قسم الزمن الى اسبوع يضم سبعة أيام كما قسموا اليوم ٢٤ ساعة وقسموا الدائرة الى ٣٦٠ درجة وبرعوا بالتنجيم ودراسة دورة الشمس والنجوم ·

---

(٤٩) سارتون : مرجع سابق ص ١٩٥ ·

ثالثـــا

التفكير الاجتمـــاعى فى الهنـد

تنسب الهند الى نهر الاندوس • الذى ينبع من غرب جبال الهملايا ويصب ببحر العرب ، وكان يسكن وادى نهر الاندوس والكانج شعب أسود ، عاش فى ظل حضارة بدائية ، حتى دخلت أجناس صفراء من الشرق يسمون بالتورنيين واختلطوا بالشـــعب الاصـــلى ومن هذين الجنسين تألف الشعب الهندى ، وفى حوالى القرن العشرين قبـل الميلاد ، اجتاحت الهند قبائل ارية بيضاء تتكلم اللغة السنسكريتية وهى اللغة التى زعم جونز انها متحدة فى أصولها مع اللغات الاوربية ومن فصيلة واحدة (١) وقد سيطرت هذه القبائل الغازية على الطائفتين اللتان كانتا تشكل الشعب الهندى ، واستطاعت ان تحتـــل مكان السيادة وتفرض سيطرتها عليهما ، وقد استخدموا سيادتهم هذه فى انشاء نظاما طبقيا احتلوهم مكانة الصدارة فيه • وقد عمدوا الى ربط هذا النظام الطائفى بالنظام الدينى ، حيث زعموا ان هذا التنظيم الطائفى انما نظمه كتاب الفيدا • وهو كتاب الهنود المقدس (وسيعود ذكره ببعض التفصيل فى الفصل التالى) كما أن شعور هذه الفئـــة ، بأنها اقليمية متميزة تحرم الزواج على أفرادها من خارج هذه الفئة وتوارث أفرادهـــا المـكانات المتميزة فى المجتمع ، وكانت هذه هى بداية التقسيم الطبقى بالهند •

وبشكل عام فان التفكير الاجتماعى فى الهند قديما لم يشذ عـن القاعدة التى حكمت ونظمت ووجهت التفكير الاحتماعى فى بقية بقـاع العـــالم القديم (فى مصر القديمـــة ، بلاد ما بين النهرين ، الصين ،

---

(١) مصطفى الخشاب : علم الاجمتاع ومدارسه ـ مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٢١ •

وغيرها .. وأعنى بهذه القاعدة اصطباغ الفكر الاجتماعى بالصبغة الدينية ، ووضعه فى خدمة البنية الطبقية بالمجتمع بشكل عام) .

فقد ساد المجتمع الهندى نظام طبقى صارم عمد رجال الدين الى تدعيمه باسانيد دينية . ويوضح ذلك الاتجاه ما وجد فى مجموعة قوانين مانو التى قيل انها من وضع البراهمه انفسهم . « وأنهم قصدوا من تدوينها الحرص على تعليم الاجيال القادمة اوضاع الحياة الاجتماعية وقواعد السلوك الاجتماعى والابقاء على قواعد العرف والتقاليد التى كانت تنظم العلاقات بين الطبقات وتحدد المعاملات بين الافراد (٢) .

وقد أسرفت قوانين مانو فى تقرير الجزاءات التى يعاقب بها من يخرج عن النظام . وجعلت الجزاء شيئا مقدسا .

وقد تغلغل الدين فى البنية الطبقية بالمجتمع الهندى بحيث ان العلاقات بين الطبقات هى علاقات دينية أساسا بمعنى ان الدين نظم هذه العلاقات وحدد طريقة التعامل بين الطبقات وغير ذلك .

وكما حدد الدين العلاقات بين الطبقات اجتماعيا فقد ارتبط هذا التقسيم الطبقى بالاوضاع الاقتصادية للطبقات المختلفة . بحيث ارتبط الوضع الطبقى الذى كان يقوم أساسا على الدين . بتقرير الاوضاع الاقتصادية لافراد الطبقات المختلفة وبالطبع ارتبط ذلك بتحديد المكانة والحقوق والامتيازات والحرية الشخصية والسياسية لهؤلاء الافراد .

أما عن التقسيم الطبقى فى الهند قديما فقد كان على النحو التالى :

١ ـ طبقة رجال الدين (البراهمة) :

وهى أعلى طبقات المجتمع وتحصل على مزايا وحقوق ضخمه

---

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣ .

والبراهمى معفى من الضرائب ويجب احترامه طبقا لما جاء بقوانين مانو ويجب ان تقر ما يراه • هو الحكمة ، بل ان للبراهمى حق مصادرة أموال الطبقات السفلى • لانه السيد الذى له الحق المطلق فى التملك •• وفى هذه الطبقة تنحصر السلطة السياسية ، وهم معلموا الدين واسفار الفيدا ولا يحق لغيرهم الاشتغال بتعليم الناس الدين • انها طبقة نصف مقدسه ورضاها يقى البلاد شر الكوارث الطبيعية والافات الزراعية والامراض ويزيد من الانتاج الزراعى ، والحياة الدينية قاصرة على أفراد هذه الطبقة •

٢ ـ طبقة المحاربين او الجند (الكشاترية :

وهذه الطبقة تحظى ببعض الحقوق • لانها مكلفة أصلا بحماية البراهمة ، والحفاظ على سلطاتهم فلهذه الطبقة مثلا بعض الحقوق السياسية التى حصلت عليها بسبب قربها وعلاقاتها الخاصة بطبقة البرهمة •

٣) طبقة التجار والصناع وغيرهم (الفياز) :

وتعمل هذه الطبقة فى خدمة الطبقتين السابقتين واشباع حاجاتهما الاقتصادية بجانب حاجات المجتمع ككل • وهذه الطبقة محروم أفرادها من الحقوق السياسية وهى طبقة انتاج وخدمات فحسب •

٤ ـ طبقة المنبوذين (السوادر) :

وهذه الطبقة مزدولة • ومنبوذة ونجسه لا حق لها • وهى طبقة من العبيد والارقاء • وأفرادها ممنوعون ومحرم عليهم التمتع بأية حقوق سياسية او اجتماعية • كما انه ليس لافراد هذه الطبقة الحق فى ممارسة أى نشاط دينى او حتى التدين بأى دين • كما يحرم على أفرادها محاولة تعلم شىء عن الدين ومن يضبط منهم يفعل ذلك صب الرصاص المصهور فى أذنية وشق لسانه • بحيث ان الطبقات الثلاث الاولى هى وحدها

التى تدين بالهندوسية ويحرم على طبقة المنبوذين ان يكونوا هندوسيين » او يقربوا من الاسياد (٣) ·

الصورة السابقة توضح الى أى حد كان المجتمع الهندى يعيش فى مزيج فكرى اختلط فيه الوضع الطبقى والجوانب الاجتماعية والسياسية بالوضع الدينى الذى اقر حقوقا هائلة لطبقة البراهمة · وحرم الطبقات الاخرى من أبسط حقوقها · وقد كان هذا الوضع الظالم سببا فى قيام الثورة البوذية ·

وقد نادت البوذية بالمساواة بين أفراد الطبقات الاربع فى الحقوق الدينية بوجه خاص · ورأت البوذية ان الفروق التى زعم البراهمة انها تميزهم عن غيرهم من الطبقات هى فروق وهميه · وان الفيدا من تأليف البراهمة أنفسهم · وطالبت البوذيه بالغاء الامتيازات التى يحظى بها البراهمة واشتراك جميع الطبقات فى العبادات والشعائر الدينية (*) ·

وقد ساعد على انجاح هذه الحركة ان البراهمه قد أعطوا لانفسهم حقوقا مبالغ فيها على ما سبق واشرنا بجـــانب ارتكابهم الكثير من الافعال غير الاخلاقية باسم الالهة · فباسم الالهه كان يحق للرئيس الدينى ان يحصل على زوجة اى رجل فى أى وقت يشاء على اساس أن هذا مراعاة لمرضاة الالهه ، كما ان المعابد الهندية والهياكل كانت ملأى بالراقصات اللائى كن يأتين فى المرتبة الثانية بعد الكهنة من البراهمة · وعملهن الرقص للالهه ، وهؤلاء كانت تربطهم علاقات مشينه بالبراهنة · فضلا عما كن يمارسنه من علاقات جنسية مع زوار الهياكل والمعـــابد

---

(٣) عبد المجيد عبد الرحيم مرجع سابق ، ص ٦٤ ·
(*) سنتناول جوانب التفكير الاجتماعى بالمجتمع الهندى ببعض التفصيل فى معالجتنا للبيرونى وابن بطوطه فى موضوع لاحق ·

والزانى البراهمى بامرأة من السوادر يكتفى بطرده ، فى حين ان الزانى من السوادر يعذب حتى الموت ٠٠٠ (٤) ٠

والبوذية مذهب قام عى يد عابد هندى ينتمى لى أسرة من طبقة الكاشترية ٠ وقد ولد هذا العابد عام ٥٦٣ ق٠م ٠ ونادى بوذا بالسلام والمحبة وحرم الحاق الاذى بأى كائن حى به روح ، كما نصح بالزهد والصوم والاهتمام بالجوانب الروحية ٠ وطالب بالمعرفة ٠ وقد جعل بوذا ذلك كله سبيلا الى الاتحاد بالوجود والنجاة من التناسخ (النيرفانا)٠

وقد انكرت البوذية وجود اله ورأت ان الانسان هو المسئول القادر على تخليص ذاته من قيود الحياة وان ذلك يحدث بارادة الانسان وليس بارادة اله ٠ ولذلك فان البوذية مذهب الحادى ، لا يعتقد بوجود اله ٠ وقد أرجع البعض الضعف الذى اصاب البوذية الى صفتها الالحادية التى لا تتفق مع الاعتقاد فى التناسخ والخلود وفكرة الجزاء على العمل ٠٠ وقيل ان ذلك هو السبب الذى دعا الكثرين من أتباع البوذية الى العودة الى الهندوسية ٠ خاصة وان بوذا قد عمد الى صبغ نشاطه وفكرة باللون الدينى الوجدانى اساسا دون الطابع النظرى العقلى (٥) بجانب انه دعى الى الزهد والرضى بالفقر والاكتفاء بالقليل من الضروريات والصوم والانصراف عن الحياة ٠ وقد استغل البعض هذه الجوانب فى البوذية لضرب أهم أهدافها وأعنى بذلك مقاومة الطبقية ٠ ذلك ان رضاء أتباع البوذية بالفقر ومهدهم وانصرافهم عن الحياة كان سببا فى ان يصبحوا فى أدنى طبقات المجتمع وسمح ذلك للبعض بأن يؤكد سلطانه عليهم

---

(٤) عمر رضا كحالة : الزنا ومكافحته ٠

(٥) البير ريفو سير ملهمه من الشرق والغرب ٠ القاهرة ١٩٧٢ ص (٩) ٠

ويتخذهم اتباعا وبالطبع فان ذلك قلل كثيرا من دور البوذية فى محاربة الطبقية بالهند · التى لا زالت الى الان تمارس دورا ساسيا فى الحياة فى المجتمع الهندى ، رغم ان هذا النظام الطبقى قد كان سببا فى الكثير مما يعانيه المجتمع الهندى بل لقد ذهب الزعيم الهندى غاندى ضحية محاولة القضاء على الفروق الطبقية ، اذ ما كاد غاندى يبدأ فى مواجهة الفروق الطبقية فى الهند وذلك بأن عمد الى مجالسة الفقراء والمنبوذين وحنى عليهم ، حتى قتله شاب هندوسى متعصب للطبقية ·

رابعـــا

التفكير الاجتمـــاعى فى الصـــين

اتسم التفكير الاجتماعى فى الصين بخاصيتين بالمقارنة بالفـكر الاجتماعى فى المجتمعات القديمة ٠

١ _ فقد اتسم بأنه كان فكرا منظما من ناحية : وبأنه كان فـكرا عمليا من ناحية اخرى ٠

٢ _ انه فكر لا دينى ٠

ولقد اكتسب الفكر الصينى هذه الخصائص من أنه كان استجابة لظروف محددة مرت بالمجتمع الصينى ، فلقد نشأت حضارة زاهرة قديمة فى الصين فى وقت مبكر من عصور التاريخ ٠ عرف فيها الصينيون الزراعة المستقرة ٠ وصناعة الاوانى الحجرية والفخارية ٠ كما ابتكر الصينيون نوعا من الحضارة التى عبروا عنها بالصور وذلك منذ الف عام قبـل الميلاد : الا ان هذه الحضارة قد تعرضت لازمة خطيرة لسببين :

اولاهما : الغزو الخارجى :

فقد تعرض المجتمع الصينى للغزوات الخارجية المتتالية من جانب الترك والتتار والمغول وغيرهم من القبائل التى كانت تغير على غيرها مستغلة سبقها فى ترويض الحصان واستخدامه فى غزواتها ٠ وقد أضعفت هذه الغزوات من قوة المجتمع الصينى وسلبه الكثير من امكانياته ودمرت موارده ٠

ثانيا : الظروف الداخلية :

بجانب الغزوات الخارجية المتتالية التى تعرض لها المجتمع الصينى وما نتج عنها ، فقد ساد المجتمع الصينى نفسه الكثير من عوامل التفكك

والتناقض الاجتماعى فقد كان المزارع الصينى يتعرض لكثير من الضغوط ويعانى الفقر والبؤس والوان السخرة وذلك من جانب الامراء الذين كانوا ينعمون بكل الامتيازات ويثرون على حساب الفقراء ٠

بجانب هذه المظالم ساد المجتمع بعض العادات السيئة مثل خطف الزوجات حيث كان اختطاف العروس هو وسيلة الحصول على الزوجة ٠ وكان الاختطاف يتم جماعيا ، تقوم جماعة من راغبى الزواج بالاتفاق ويقومون بالاغارة على مراكز التجمع السكان البعيدة ليختطفوا عددا من فتياتها ليتزوجو بهن ٠

ازاء هذه المفساد والمظالم التى سادت المجتمع الصينى ظهر المفكرون الصينيون الذين قادوا حملات فكرية تتصدى لهذه المفاسد والماسى ، ومن هنا كانت الصبغة العملية للفكر الصينى ، حيث استهدف التصدى لمشكلة محددة ٠

واذا كنا قد وجدنا أن افلاطون قد وضع جمهوريته وصاغ فكرا اجتماعيا يوتوبيا فى مواجهة الواقع السىء لاثينا بعد هزيمتها على يد الاسبرطيين،فقد كان لكونفوشيوس مكانه مماثلة فى الصين وكونفوشيوس هو اشهر المفكرين الصينيين القدامى ٠ ذلك انه على الرغم من ان ساحة الفكر الاجتماعى الصينى قد عرفت مفكرين قدامى اخرين مثل لاهوتس الذى دعا الى الزهد وتجنب اللذة والبساطة القديمة ، وتشوانج - نشيو ومورثى ٠٠٠ الخ ٠

الا ان كونفوشيوس هو المفكر الصينى الذى ذاع صيته دون غيره وعلى يده اسهم الفكر الصينى بنصيب ضخم فى الفكر الاجتماعى (١) ٠

---

(١) حسن شحاته سعفان ٠ تاريخ الفكر الاجتماعى مرجع سابق ص ٢٤ ٠

وقد ترك كونفوشيوس خمسة مؤلفات هى كتاب الاغانى ، كتاب التاريخ ، كتاب التغيرات ، كتاب الربيع والخريف • كتاب الطقوس وهذه الكتب الخمسة ذات قيمة كبيرة للاجتماع الوصفى • وعموما فقد أجمع المؤرخون على ان الفكر الصينى هو اقدم تفكير منظم عن المجتمع قبل سقراط (٢) حيث كان التفكير الاجتماعى الصينى فكرا عميقا ومتسقا بالمقارنة بالفكر الهندى او البابلى ولكنه كان تفكيرا فرديا محافظا •

أما كون الفكر الاجتماعى الصينى لا دينى ، فهذا شىء طبيعى فقد كان الفكر الهندى والمصرى والبابلى •فكرا دينيا لانه كان نوعا من التكريس للاوضاع الطبقية استنادا لاسس دينية تستند اساسا الى الحاكم الاله • أو حتى نوع من الفكر المناهض لاوضاع رجال الدين كما هو الحال عند بوذا •

وهذا عكس الحال فى الفكر الصينى (ثم فى الفكر اليونانى بعد ذلك) فقد قام الفكر الصينى اساسا فى مواجهة اوضاع اجتماعية واقتصادية وسياسية • لم يكن الدين يلعب دورا هاما فى بلورتها • ولهذا فان لم نجد الفكر الصينى يصطبغ بصبغة دينية لانه لم يقم لتكريس أوضاع طبقية تستند للدين ولا لمناهضة امتيازات ممنوحة باسم الدين وانما قام اساسا لمحاربة اوضاع اجتماعيا فاسدة وانطلاقا من تركيز الفكر الصينى على ما اصاب المجتمع من مشاكل واضطرابات فقد كان من الطبيعى أن تصبح الاخلاق والسلوك الاجتماعى هما محور الفكر الصينى لانه نشأ اساسا لاصلاحهما باعتبارهما وسيلة اصلاح ما فسد - وبهذا المعنى فان الفكر الصينى لم يستند لاسس دينية اساسا بجانب انه من وضع اشخاص معروفين - حكماء الصين وعلى رأسهم كونفوشيوس - وهو

---

(٢) محمد عاطف غيث : تاريخ التفكير الاجتماعى واتجاهات النظرية فى علم الاجتماع دار النهضة العربية • بيروت ١٩٧٥ ص ٣ •

بهذا لا يمثل فلسفة مقدسة او تعاليم سماوية موحى بها من قبل قوى الهيه او صادرة عن شخصيات خارقة للعادة لا تعرف ماهيتها ٠

على ان هناك امرا جديرا بالملاحظة فى هذه النقطة ، فان قولنا بأن الفكر الاجتماعى الصينى والفلسفة الصينية تتميز بأنها فكرا لا دينيا ٠ لا يعنى ان المفكرين الصينيين لم يتناولوا فكرة الدين بالمرة ، الا أننا أردنا فقط ان نؤكد على أن الفكر الصينى لم يتخذ طابع القداسة ولم يستند الى مصادر مقدسة الهية دينية فى نشأته ٠

ومع ذلك فان كونفوشيوس قد اشار الى ان العلاقات بين الناس (العلاقات الاجتماعية) لا يقوم على أسس وضعيه بل تستمد من اله السماء وأن النظام الاجتماعى الامثل لابد ان يقوم على أسس دينية أصلا. وقد انشأ كونفوشيوس ديانة وقيل هنما (أنه كان أول الموحدين الصينيين وسادت ديانة الصين اربعة عشرة قرنا ، ويعتبر كونفوشيوس نبى الصين الاشهر ، وهنا فقد رأى الطاعة للحاكم واجبة طالما احترم قواعد التفويض الالهى الذى فوضه فى الحكم ٠ وقد سبق كونفوشيوس بذلك الكثير من الاقطار التى جاءت بعده (٣) ونخلص من ذلك ان كونفوشيوس وان كان لم يستند فى فلسفته الى اسس دينية ٠ الا أنه انتهى الى شكل دينى بحيث رأى البعض عن فلسفته وفكره الاجتماعى أنه كان تفكيرا يعبر عن اتجاه دينى توحيدى بجانب ان التوصل الى القول بالخلود (٤) ٠

ومن هنا فقد كان اصلاح الاخلاق الاجتماعية هو غاية كونفوشيوس ومطلبه الاول (٥) ذلك ان كونفوشيوس اعتقد ان الاخلاق هى السبيل

---

(٣) حسن شحاته سعفان مرجع سابق ص ٢٤ ٠
(٤) البير ريفو ٠ مرجع سابق ص ١٠ ٠
(٥) مصطفى الخشاب ، مرجع سابق ص ٣٣ ٠

للقضاء على الفوضى والاضطراب بالمجتمع ونادى بضرورة ان يتوافق الفرد فى سلوكه مع حياة المجتمع الذى يعيش فيه وأن عليه أن يلتزم بما يقره المجتمع من أخلاق كما نادى بأن تكون هذه الاخلاق هى الاساس الذى تقوم عليه العلاقات الاجتماعية بالمجتمع ٠

وقد تابع كونفوشيوس الاخلاق بالتأصيل فى المجتمع ٠ واقتضى ذلك تناول الوحدات والنظم الاجتماعية المرتبطة بها مثل :

١ - الاسرة :

وهى وحدة التنشئة الاجتماعية وبث الاخلاق ومن هنا فقد رأى كونفوشيوس ان الاسرة لها أهمية قصوى فى المجتمع وان صلحت الاسرة صلح المجتمع كله وبالتالى أكد على وجوب ان تكون العلاقات بين أفراد الاسرة مطابقة للمبادىء الاخلاقية السائدة فالمجتمع الكبير ومن هنا فان الاسرة تصبح بمثابة المجتمع الكبير نفسه يتلقى فيها الفرد من خلال عملية التنشئة ما يجعله يتواءم ويتكيف مع المجتمع ككل ٠ ويتعود الافراد باسرهم على اخلاق المجتمع ويربوا عليها ٠ وهذا يقلل كثيرا من الاضطرابات بالمجتمع ويلغى الحاجة الى القضاء والحكام ٠

٢ - النظام التربوى :

انطلاقا من متابعة كونفوشيوس واهتمامه بالاخلاق انتقل من تناول الاسرة (التى تمثل المرحلة الاولى فى تنشئة الطفل الصينى) الى مرحلة التعليم الى مثل المرحلة التالية فاهتم بالنظام التربوى اهتماما كبيرا وذلك مرجعه الاثر الكبير للتنشئة على الاخلاق الاجتماعية وعلاقة التعليم بالمساواة فى فكر كونفوشيوس ٠

اما بالنسبة للنقطة الاولى فقد رأى كونفوشيوس ان التعليم أحدالوسائل الفعالة فى نقل العادات والنظم الاجتماعية وتنشئة الافراد على ما استقر بالمجتمع من اخلاق وقيم وبالتالى فهو يسهم فى ايجاد التوافق الاجتماعى

ولهذا الدور الهام للتعلم ومسايرة للصبغة العملية فى فكر كونفوشيوس فقد نادى بانشاء مدرسة اولية فى كل قرية وجامعة بكل مقاطعة ٠

وأما عن تحقيق المساواة فقد رأس كونفوشيوس ان المساواة بين الناس لا تتحقق الا اذا اصبح كل شخص على معرفة بحقوقه وواجباته بحيث يؤدى ما عليه من واجبات ويتمسك بما له من حقوق ٠ وقـــد رأى كونفوشيوس ان التعليم هو السبيل الى ذلك ٠ فالتعليم هو سبيل لضرب الطبقية من وجهة نظرة لانه سبيل لتحقيق المساواة بين الناس وهنا فقد بدا الطابـــع اليوتوبى فى فكر كونفوشيوس الذى رأى أن ذلك لن يتحقق الا فى ظل اتحاد شعوب العـــالم جميعها فى جمهورية عالمية واحدة يحكمها الفلاسفة والحكماء لانهم وحدهم القادرون على تحقيق العدالة والمساواة (٦) ٠

وقد كان مانشيوس تلميذا لكونفشيوس تابعـــه فى أفكاره وزاد عليها بحيث وضع مبدأين رأى انهما كفيلان بتحقيق التوازن واستقرار المجتمع ونظمه منها مبدأ حماية الملكية بحيث يحرم التعدى على ملكية الاخـــرين ٠ ثم قال بوجوب تخفيض الضرائب والمكوس الواقعة على كاهل الفقراء اعمالا للاستقرار الاجتماعى وتخفيفا للمشاكل الاجتماعية ٠

---

(٦) حسن شحاته سعفان ، مرجع سابق ص ٣٤ ٠

خامســـا

تاريـــخ الفـكر الاجتمــاعى عند اليونان

الفكر اليونانى ،ومفكرى اليونان ، أفلاطون - أرسطو هذه الكلمات يجدها الباحث فى تأصيله لتخصصه فى معظم التخصصات العلمية المعاصرة فى مجال السياسة ، والاقتصاد والاجتماع والفلسفة ، والمنطق ، وعلم النفس والاخلاق ، والفلك والهندسة ، وفروع الفن المختلفة ذلك ان هذه العلوم جميعها وغيرها كانت موضعا لاســهام اليونان ومفكريهـــا القـــدامى ٠

ولا يجد باحث يحاول الكتابه فى تاريخ الفكر فى اى مجـــال من مجال النشاط العقلى مندوحه فى البدء بالجذور والاسهام اليونانى من مجال بحثه ٠

ومع هذا الاثر الكبير الذى تركه مفكروا اليونان فى مختلف فروع المعرفة ، فلقد بدأ هذا العطاء فى وقت كانت اليونان مجرد مجموعة من الجزر واشباه الجزر متناثرة بين الشاطىء الاوربى والشاطىء الاسيوى ٠ لا تتسع كبراها لاكثر من بضعة الاف شخص ٠ وتضيق صغراها عن أن تسع الا لبضع مئات ٠ وترتبط هذه الجزر وأشباهها بعلاقات اقتصادية ولغوية بين هذه الارض المتناثرة ٠

وهذا الوضـــع هو الذى دعــا المؤرخ الفرنسى الشهير (فيكتور دروى) الى ان يقارن فى عجب ودهشه بين ما كانت عليه الامه اليونانية القديمة من بساطة وصغر ، وبين ما أحدثتـــه أرجاء العالم من ضجـــة ودوى وصيت ذائع واستخلص انه ليست ثمة اى تناسب بين طرفى هذه النسبة (١) ٠

---

(١) البير ريفو : مرجع سابق ص ١١ ٠

والحقيقة ان الفكر اليونانى لم يعد الان مجرد تاريخ - بل انه لازال يلقى بظلاله على كثير من النظريات الاجتماعية والسياسية والفلسفيه المعاصرة حقا ان الفكر اليونانى فى أفلاطون وأرسطو ،ولكنه يتمثل ايضا فى الفلاسفة وأهل المعارف الشاملة والسوفسطانيين • وغيرهم (٢) •

أن عظمة الفكر اليونانى تكمن فى أنه قد استفاد كثيرا من المدنيات التى سبقت ظهوره ، فقد أفاد الفكر اليونانى كثير من الفكر المصرى القديم حيث افاد من أهم ما كان مزدهرا فى مصر فمثلا أفاد الفكر اليونانى من الطب المصرى ومن الرى الذى ازدهر فى مصر بجانب الكثير من من العلوم الاخرى • كما أفاد من الثقافة البابلية خاصة الفلك الذى ازدهر فى بابل بجانب ذلك فان الحروف وورق البردى قد وصلت الى اليونان عن طريق الفينيفيين •

ورغم انه من المقطوع به ان الفكر اليونانى قد أفاد من ما تركته الحضارات السابقة عليه خاصة المصرية والبابلية والهندية وغيرها ، الا ان التفكير اليونانى تميز كثيرا عن الفكر فى هذه الحضارات السابقة ، فقد تميز الفكر اليونانى بأنه كان فكرا اجتماعيا منظما ظلت أثاره باقية وراقيا الى الحد الذى يمكننا من القول ان بصمات التفكير اليونانى خاصة عند أفلاطون وأرسطو لازالت واضحة فى التفكير والنظريات الاجتماعية حتى اليوم •

وعموما فانه رغم الدور المعروف لسقراط فى اثراء الفكر اليونانى ، الا ان أثر كل من أفلاطون وأرسطو هو الاثر الاوضح والاقوى خاصة فى مجال التفكير الاجتماعى فما ملامح الفكر الاجتماعى عندهما ؟ •

---

(٢) المرجع السابق ص ٢٦ •

أفـــــــــــلاطون

ينتمى أفلاطون الى أسرة ارستقراطية اثينيه وقد عاش فى القرن الخامس والرابع قبل الميلاد أى فى الفترة ٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق٠م وقد تتلمذ على سقراط ، وقد عاش افلاطون فى فترة عصيبة بالنسبة لبلده بشـكل عام فاثينا هزمت فى حربها (حرب البوليسار أو لبولينيز) مع أسبرطه قبل ولد أفلاطون بأقل من عشرين عاما (٤٠٤ ق٠م) كما ساد الاضطراب فى اليونان وتوالى عليها الوان من الحكم الديكتاتورى والديماجوجى على المدن اليونانية المختلفة ، بجانب ازمة السفسطه التى أثرت تأثيرا كبيرا وسيئا على المجتمع وارتبطت بمصرع استاذه سقراط ٠ كل هذا قد جعل أفلاطون ينسحب من الحياة العامة وسافر الى شمال أفريقيا وايطاليا وصقلية ، الا انه ما لبث ان عـاد الى اثنيا وأسس الاكاديمية وبدأ التدريس فى المجتمع الاثينى ويتمثل التفكير الاجتماعى عنـد أفلاطون فى محاولته دراسة الحالة فى المجتمعات اليونانية والبحث عن الاسباب التى تؤدى الى نشأة نظام اجتماعى معين والنتائج التى تنتج عن سيادة مثل هذا لنظام (١) ٠

وقبل ان نتناول اهم سمات الفكر الاجتماعى عند أفلاطون يجب أن توضح انه لم يكن يميز بين مفهوم (الدولة) من ناحية و(المدينة) من ناحية اخرى واستخدمهما كمرادفين (٢) وهو هنا مثله مثـل بقية المفكرين اليونانيين قد تأثر بالاوضاع التى كانت سائدة وقتئذ ٠ حيث سادت دولة المدينة وهنا كانت المدينة هى الوحـــدة السياسية الكبرى

---

(١) حسن شحاته سعفان ، تاريخ التفكير الاجتماعى ٠ دار النهضة العربية ـ القاهرة ١٩٦٦ ص ٣٠ ٠

(٢) جميل صليبا ٠ من أفلاطون الى ابن سينا ٠ دار الاندلس ٠ لم يذكر مكان النشر ١٩٨١ ص ٢٤ ٠

المعروفة فى ذلك الوقت او هى المملكة (٣) • كما اختلطت فى كتاباته مفهومات المدينة والمجتمع • بحيث كانت المدينة هى المجتمع ايضا ورغم أختلاط مفهومات المدينة ، الدولة ، المجتمع عند أفلاطون فاننا نجده يركز فى المدنية الفاضلة على الحياة الاجتماعية والمجتمع •

ولقد كان للظروف السيئة التى عاشها المجتمع ورأها أفلاطون أثرا كبيرا فى اتجاهه الى اليوتوبيه حيث دفعته هذه الظروف الى التفكير فى افضل الظروف والنظم التى تتكفل بايجاد نمط من الحياة تخلو من كل هذه المشاكل ومن هنا كانت جمهورية أفلاطون حيث رسم نموذجا لما يجب أن تكون عليه الدولة ليتحقق من خلالها الخير للافراد والمجتمع •

ولعل أشهر مؤلفات أفلاطون الاجتماعية تتمثل فى كتبه •

١ ـ الجمهورية •

٢ ـ السياسى •

٣ ـ القوانين •

لكن هذه ليست هى كل ما كتبه أفلاطون الذى كتب فى الواقع العديد من المؤلفات • ومؤلفات أفلاطون عادة على شكل محاورات يشترك فيها سقراط •

وفى كتابة الجمهورية يضع افلاطون تخطيطا يحقق المثالية لمجتمع الجمهورية حيث يقدم تصورا لمجتمع خيالى مثالى خالى من الشرور والاثام التى توجد بالمجتمات الواقعية •

وقد أنطلق أفلاطون فى تصور مدينته الفاضلة فى الجمهورية

---

(٣) أفلاطون • الجمهورية • نقلها للعربية حنا خباز • دار العلم بيروت ١٩٨٠ ص ٣٢ •

مركزا على البناء الاجتماعى الذى يقوم على بنية طبقية تعمل على اشباع حاجات مجتمع المدنية وتحقيق ذاتية كل طبقية والاستفاده المثلى مما هو متاح من الافراد فى كل من طبقات المجتمع · ومن هنا فقط ربط بين البنية الطبقية والتخصص وتقسيم العمل فى مجتمع الجمهورية · بحيث ان الحاجات فى مدينته المثالية تتحقق وتشبع من خلال تقسيم للعمل وتخصص اجتماعى طبقى محدد ويقوم هذا البناء الطبقى على تصنيف لمجموعة من الخصائص تتميز بها الطبتات الاجتماعية بعضها البعض ، ومن هنا فقد رأى أغلاطون ان المجتمع يضم ثلاثا من الطبقات عن بعض الاجتماعية هى (٤) ·

١ - طبقة الحكماء :

وهذ الطتقة هى أرقى طبقات المجتمع ، وأفرادها فضلاء «لا يسعون الى تبوء المناصب لاجل الشرف او المال ، ولذا فان عليهم قبول منصب الحكم مختارين ، واثقل مصائب الناس ان يحكمهم اسافلهم اذا رفض فضلاؤهم ، وافراد هذه الطبقة هم الفلاسفة الذين ولد معهم الاستعداد للحكمة (٥) وقد أعدوا بحيث يتولون حكم المدينة واحد بعد الاخر وذلك بعد بلوغ سن الستين ، ويتميز افراد هذه الطبقة بامتلاك النفس العاقله والحكمة التى يمكن لهم بها ان يفاضلوا بين الامور ويختاروا أفضلها ، وهذه الخاصية هى مصدر استحقاقهم لتولى مقاليد الامور والحكم · وبجانب ذلك فأفراد هذه الفئة يملكون ايضا صفات اخرى اضافها حيث رأى (أنهم يملكون ايضا الشجاعة والحماسة والوداعه مع الاصحاب والشدة مع الاعداء » وقد أنتقد الكثيرون هذه النقطة أى

---

(٤) أفلاطون · الجمهورية · مرجع سابق ص ٣٢ ·
(٥) عمر فروخ : مرجع سابق ص ١٠٣ ·

قول أفلاطون ان الشعوب لا تسعد الا حينما يصير رؤساءها فلاسفة » (٦) ٠

٢ ـ طبقة الجند :

ويتميز أفراد هذه الطبقة بأمتلاك نفس مندفعه متدفقه الحماس ذات جلد وصبر واحتمال ، وهم يملكون نفسا غاضبة) على ما يقول أفلاطون ٠ وعمل أفراد هذه الطبقية يتمثل فى الدفاع وحماية مجتمع المدينة ومؤسساتها من العدو الخارجى ٠ ويتركز أفراد هذه الطبقة حول المدينة فى شكل معسكر ٠ ويطالب أفلاطون بأن يربى أفراد طبقة الجند على الشجاعة وعدم الخوف من الموت والرغبة فى مواجهة كما يجب ان يربوا على الاعتدال فى المأكل والمشرب والحب ، وعدم قبول الهدايا او التكالب على الثراء ، وأهم ما يتصف به أفراد هذه الطبقة الشجاعة والاعتدال والكرم والرجوله ، ويحوى كتاب القوانين الذى كتبه أفلاطون على النظم الاساسية التى يجب على الجند المحافظة عليها بعد تخويلهم سلطة لا حد لها (٧) ٠

٣ ـ طبقة العمال :

وأفرد هذه الطبقة يتميزون بالانقياد للشهوات والرغبات ومطالب النفس ، وعدم اعمال العقل ٠ والاتقان هو أهم فضائل هذه الطبقة ٠ وتتألف هذه الطبقة من بقية افراد المجتمع الذين لا ينتمون الى الطبقتين السابقتين وتحتل هذه الطبقة المكانة الدنيا بين طبقات المجتمع ٠

طبقة العبيد والارقاء :

وهذه الطبقة أشار اليها افلاطون على مضض على أساس أن

---

(٦) أرسطو طليس ٠ السياسة ص ٢١ ٠

(٧) البير ريفو مرجع سابق ص ١٤٤ ٠

اعتبارها طبقة فيه الكثير من التجاوز ، اذ أن أفلاطون « لم يكن ليعترف الا بالانسان الحر الذى هو وحده عضو فى المدينة ، ومهما أوصى برعاية العبيد وملاطفتهم « على ما سنرى » فان العبد فى نظره ليس جزءا من الجمعية المدنية او بعبارة اخرى من الانسانية (٨) وان كنا نرعى ان موقفه هذا لا يتفق مع كونه قد تعرض هو نفسه للعبودية والاسترقاق فى فترة من حياته حيث يقال انه قد بيع كعبد رقيق عندما سافر الى صقلية فى شبابه ولكن سرعان ما أفتكه أحد الاصدقاء عندما علم بذلك (٩) ·

والقارىء لافلاطون يجد أن فكرته عن الطبقات وخصائص وامكانيات كل طبقة من ناحية · وايمانه بالفروق بين الافراد من حيث الامكانيات والقدرات وقوى النفس · قد القى بظلاله على معظم أفكار أفلاطون الاجتماعية والسياسية والاقتصادية على السواء ، ويوضح ذلك المعالجة التالية لبعض أفكار افلاطون ·

١ ـ أنواع المدن :

لقد قسم المدن الى عدة انواع · على أساس من فئة الحكام بها فنقال مثـــــــلا :

المدينة الكاملة : هى تلك التى يكون الحكم فيها للعقل وبالتالى للخير وتتوافر فى هذه المدينة فى ظل هذا الحكم صفات الحكمة والعفاف والشجاعة والعدالة (١٠) ·

المدن غير الكاملة : هى تلك التى ينقلب فيها هذا الترتيب الطبيعى

---

(٨) أفلاطون · السياسى ترجمة عن الفرنسية احمد لطفى السيد لم يذكر مكان النشر وتاريخه ص ٣٧ ·

(٩) أفلاطون · الجمهورية : مرجع سابق ص ٥٧ ·

(١٠) أفلاطون · مرجع سابق ص ١٢٣ ·

فيختل فيها مكان العقل او بالاحرى مكان المعرفة ويحل محله الطمع والبخل وطلب اللذه والغرور والجريمة ، ويعرض أفلاطون نماذج للمدينة غير الكاملة فى ترتيب من الكمال المتناقض أو اذا شئت فى ترتيب من الفساد المتزايد ، وهذه المدن على التوالى هى :

الثيموقراطية أو مدنية الشجاعة والمجد ، يليها الاوليجاركيه او مدينة المال والجشع ، ويليها الديموقراطية او مدنية الفوضى والحرية المطلقة مدينة الطغيان او المدينة الفاسدة تماما ، مدينة الخوف والجريمة (١١) وقد رأى أفلاطون أيضا ان هناك خمس أنواع كبرى من الحكومات (١٢) هى الحكومة **الثيموقراطية** وهى حكومة ينشئها بعض المغامرين الطموحين وتستند شرعيتها الى حب المخاطرة والاستعداد للحرب اما الحكومة **الاوليجاركيه** فتتمثل فى حكم الاغنياء الذين يحكمون لصلحتهم على حساب الفقراء مما يؤدى فى النهاية الى انقسام المجتمع الى طبقتين متصارعتين ٠

أما الحكومة الديموقراطية : فهى حكم الشعب وهذه تقوم **على** الحرية التى تؤدى للتحلل من القيم الاجتماعية والخلقية وتتلاشى الفروق بين الطبقات ، ولا يعترف بسلطة شرعية ناهية أمره ٠ ولذلك ما تلبث الحكومة الديموقراطية ان تتحو لالى حكومة استبدادية ردا على هذه الفوضى والتحلل ٠

الحكومة الارستقراطية : وهى الحكومة المثلى من وجهة نظر أفلاطون وهذه الحكومة تتقيد بدستور يضمن انشاء هيئات برلمانية تعمل على

---

(١١) الكسندرلورية : مدخل لقراءة أفلاطون ٠ ترجمة عبد المجيد ابو النجا ص ٣٩ ٠

(١٢) أفلاطون : المرجع السابق ص ٢٣٤ ٠

أن تحقق التوازن بين السلطات المختلفة ، وهذا النوع من الحكومات يخلو من مساوىء الانواع السابقة (١٣) ٠

٢ - نشأة المجتمع :

الاســاس الذى تقوم عليه الحياة الاجتماعية عند أفلاطون هــو الحاجة الاقتصادية أى حاجة الانسان الاقتصادية لاخيه الانسان ٠ فكان أفلاطون ينظر نظرة نفعية الى ضرورة الاجتماع والحياة الاجتماعية (١٤)٠ وهكذا فان أفلاطون يقدم تفسيرا اقتصاديا لنشأة الحياة الاجتماعية ٠ من من خلال التخصص وتقسيم العمل- اذ يرى فى الرد على التساؤل : هل يتخصص الفرد فيما يجيد ثم يشـــبع باقى احتياجاته بالمبادلة قائلا : الارجح ان التعاون اسهل من الاستقلال بالعل ، ويؤكد على تقسيم العمل والتخصص بحيث يقول : ان فى كل واحد من الناس استعداد خاص لنوع من الاعمال ، وفى غيره استعداد لعمل اخر ، وتوزيع قوى الفرد على أعمال عديدة ليس الانجح حصرها فى موضـــوع واحـد ، وتكون الاشـياء أوفر وأجود نوعا واسهل انتاجا اذا التزم العامل ما يميــل اليه طبعـه من الاعمال واتمه فى وقته الخاص (١٥) ٠

٣ - الـــرق :

يعكس موقف أفلاطون من الرق ذات الفكرة الطبقية السابق الاشارة اليها ٠ فقد أكد أفلاطون على نظام الرق وهنا فقد كان التقدير المتوسط لعدد الارقاء فى اثينا عند نهاية القرن الرابع قبل الميلاد حوالى اربعمائة ألف رقيق مقابل حوالى مائة ألف مواطن حر ٠ ولم يكن هؤلاء الارقاء

---

(١٣) عبد المجيد عبد الرحيم مرجع سابق ص ١٠٥ ٠
(١٤) حسن شحاته سعفان ٠ مرجع سابق ص ٤ ٠
(١٥) أفلاطون : مرجع سابق ص ٥٧ ٠

يستخدمون فى الخدمة المنزلية وحدها بل كان منهم الزراع والرعاء ومن يعمل بمجال الحرف والصناعات اليدوية ·

وقد كان هناك بعض التشريعات التى تكفل للرقيق حدا أدنى من الحقوق الانسانية وتعمل على حمايتهم من المعاملة الشديدة القسوة والغت حق السادة فى قتل عبيدهم ·

وقد رفض أفلاطون هذه الاتجاهات فى معاملة العبيد فقد وجد أن ذلك يتنافى مع حرصه على حفظ الفوارق بين فئات البشر المختلفة ، وايمانه المتأصل بالتفاوت الطبيعى بين الناس جعله يدين التهاون مع العبيد ، وقد أقترح أفلاطون وضع تشريعات لمعاملة العبيد تتسم بأنها أشد قسوة من التشريعات التى كانت ساريه بالفعل فى اليونان فى العصر الذى عاش فيه ·

ولا شك ان تحمس أفلاطون لنظام الرق قد ارتبط بمبدأ اساسى فى فلسفته وهو مبدأ التفاوت الطبيعى فى مراتب البشر وضرورة محافظة الدولة على الفوارق والمسافات بين الناس (١٦) ·

٤ - السكان :

تناول أفلاطون بعض النقاط الخاص بالسكان فى ظل جمهوريته ومجتمعه المثالى · فانطلاقا من المنطق المثالى الذى يبحث عن مجتمع متكامل حاول أفلاطون أن يربط بين حاجات المجتمع وموارده من ناحية ، وعدد السكان من ناحية اخرى بحيث حدد عدا معينا من السكان لجمهوريته عددا لا تتخطاه لتتلاءم حاجات السكان مع موارد وقدرات المجتمع ·

وقد قدم عددا من الخطوات رأى انها كفيلة بالحفاظ على هذا التوازن بين السكان وموارد المدينة منها ·

---

(١٦) أفلاطون : السياسى · مرجع سابق ص ٣٧ ·

١ - قرر ان المدنية المثالية يجب ان تضم عددا من السكان يتراوح بين أربعة الاف وستة الاف نسمه .

٢ - اوضح ان على سكان مدينته الفاضلة الا يلدوا أكثر مما يستطيعون ان يعولوا ، احتسابا من الفاقه والحرب وحتى يتركوا للذرارى بعدهم أساسا لحياة سعيدة كحياتهم ، ويستلزم ذلك الموازنة فى عدد السكان من غير زيادة ولا نقصان بحيث تظل المدينة على ما هى عليه لا أكثر ولا أصغر) (١٧) .

٣ - قال أفلاطون بأعدام من زاد عن الحاجة (أو العدد الملائم) واعدام النسل الضعيف والمرضى والمعاتيه ومن لا أخلاق لهم .

٥ - القوانيـــــــن :

أهتم أفلاطون بالقوانين وأكد على أهمية القوانين فى حياة البشر ، وليس أدل على ذلك من انه خصص مؤلفا أسماه (القوانين) ، وقد اوضح أفلاطون انه بدون القوانين سيتحول الناس الى طغاه يعتدى القوى على الضعيف . وقد قيل ان أفلاطون قد كان اول من أبان بأنه ليس للاجتماع المدنى قاعدة متينه سوى العدل ، وأن أيـة دولة لا تقوم عليها مهدده بالانهيار وان كل الفضائل هى فروع العدالة (١٨) .

هناك موضوعات عديدة اخرى تناولها أفلاطون ، فقد اشار الى المرأة مثلا - ومسايرة لمذهبه فى التفاوت بين البشر (سواء على مستوى الفروق بين الطبقات او تلك التى توجد بين الافراد) فقد رأى أن المرأة كائن أضعف من الرجل .

---

(١٧) أفلاطون : الجمهورية . مرجع سابق ص ٦٠ .
(١٨) المرجع السابق ص ١٤١ .

- وتبلغ يوتوبيه أفلاطون أقصى حد لها عندما يوضح ان مدينته الفاضله لا يمكن تحقيقها بما يسود المجتمع من أحوال ،ورأى ضرورة أن يصبح الناس كلهم فى المجتمع من الفلاسفة قبل ان يوجد مدينه فاضــــلة .

- وقــد أشار أفلاطون الى (التطوريــة) عندما تناول التطور الاجتماعى فقد سبق أفلاطون التطوريون المحدثون عندما تحدث عن طبيعة التطور الاجتماعى والزمن الذى يستغرقه ليبلغ مداه كما أنه حاول ان يفهم المجتمع ويحلله بالمفهوم الحديث لعلم الاجتماع فكان ينظر الى المجتمع ككل تترابط اجزاؤه لتكون كلا متساند (١٩) .

- تناول أفلاطون ايضا التنشئة الاجتماعية وأسلوب تربية النشء وشيوعية النساء والمال وحرية الفرد .

---

(١٩) محمد عاطف غيث مرجع سابق ص ٥ .

أرســـــــــطو

اشتهر أرسطو بأنه المعلم الاول تأكيدا لاسهاماته الضخمة فى مجالات العلوم المختلفة ، حيث كتب فى جميع فروع المعرفة الانسانية فيما عدا الرياضيات . وقد قيل انه اذا كان أفلاطون معلم الفضيلة فأن أرسطو هو معلم العقل .

وقد ولد أرسطو سنة ٣٨٤ قبل الميلاد ، فى مدينة صغيرة هى مدينة استاغيرا على ساحل مقدونية ، وكان والده طبيبا فى البلاط املكى . وقد هاجر أرسطو الى أثينا حيث تتلمذ على أفلاطون لمدة تقترب من عشرين عاما . وقد أدى اثناء هذه الفترة من النبوغ الكثير مما جعل استاذه يعجب به اعجابا شديدا ، وقد انتهى المطاف بارسطو فى مقدونية حيث عهد اليه ملكها فيليب المقدونى بتربية ابنه الاسكندر الاكبر . ولقد عاد أرسطو الى اثينا بعد أن تولى الاسكندر الملك ، وأنشأ بها مدرسة للفلسفة ظل يعلم بها تلاميذه الى وفاته عام ٣٢٢ ق.م . وهو فى الثانية والستين من عمره (١) .

وقـد ناقش أرسطو معظم المسائل التى سبق ان ناقشها استاذه ، وخالفه فى الكثير من هذه القضايا مثل شيوعية النساء والمال التى قال بها أفلاطون واسلوب تربية النشأ وحرية الفرد وغيرها من المسائل ، كما خالفه ايضا فى المنهج الذى اتبعه ففى حين أن يوتوبيه افلاطون جعلته يتبنى المنهج القياسى دفعت واقعية ارسطو الى تبنيه المنهـج الاستقرائى وان كان البعض قد قال ان (الصورة المثالية التى قدمها

---

(١) أرسطو طاليس السياسة .. ترجمة احمد لطفى السيد منشورات الفاخرية ــ سنة النشر غير محدده ــ ص ٥ .

لنا أرسطو عن المجتمع فى كتابه (السياسة) لا تختلف اختلافا جوهريا فيما يبدو عن تلك التى رسمها أفلاطون (٢) ٠

وقد اتبع ارسطو فى دراسته عن المجتمع منهجا عكس تردده فى تناول المسائل الاجتماعية والكتابة عن المجتمع والسياسة ٠ على أساس أن أرسطو لم يلتزم بطريقة محدده فى دراسة المجتمع ، حيث نعلم ان ثمة طريقتين لمثل هذه الدراسة وقد اتبعهما أرسطو معا ٠ ونعلم ان الطريقة الاولى تتمثل فى دراسة احوال المجتمعات القائمة بالفعل وتحليل شرائعها ودساتيرها ٠

أما الطريقة الثانية فتتمثل فى تخيل المجتمع المثالى الكامل ورسم صورة خيالية على ما فعل أفلاطون (٣) ٠ ونتناول اهم اراء ارسطو فيما يلى :

١ – نشأة المجتمع :

من المعروف ان المفكرين اليونانيين لم يميزوا كما سبق وأوضحنا بين المجتمع والدولة ٠ كما لم يميزوا بين الدولة والمدينة ولم يشذ أرسطو عن ذلك بحيث ان كتاباته يرد فيها مصطلح الدولة كمرادف لمصطلح المجتمع ٠

لقد تناول أرسطو علة الاجتماع أى سبب معيشة الفرد فى جماعة وسبب نشأة المجتمع والحياة الاجتماعية ٠ فأوضح أن طبيعة الانسان هى التى فرضت عليه ذلك لان الانسان كائن اجتماعى أصلا ، ومن هنا فان أرسطو يختلف عن أفلاطون فى نظرته الى الاساس الذى تقوم عليه الحياة الاجتماعية ٠

---

(٢) البير ريفو مرجع سابق ص ١٨٢ ٠
(٣) المرجع السابق ص ١٨٣ ٠

اذ بينما يرد أفلاطون ذلك الى الحاجة الاقتصادية النفعيـــة ٠ يرده أرسطو الى غريزة طبيعية فى الانسان بحيث ان الانسان مضطر أن يعيش مع أخيه الانسان لانه نطر او جبل على ذلك ٠ وان الاشخاص الذين لا يوجد بهم هذا انما هم الشواذ ٠ اذن فان أرسطو يفسر نشأة المجتمع تفسيرا سيكلوجيا ، ويرى ان النزعة الاجتماعية او نزعة الانسان الى الاجتماع بأخيه الانسان نزعة غريزية طبيعية فى الانسان (٤) ٠ ومع ذلك فان فى تفسير ارسطو لنشأة المجتمع مسحة نفعية لاتكاد تختلف كثيرا عن ما ذهب اليه أفلاطون حيث يقول أرسـطو (ان الانســـان لا يستطيع ان يوفر احتياجاته الضرورية لذلك كان الاجتماع بصورة المختلفة ، ويستهدف الانسان من الاجتماع تحقيق الخير ذلك ان كل دولة هى بالبديهه اجتماع وكل اجتماع لا يتألف الا لخير ٠

٢ - صور الاجتماع البشرى :

ينتقل أرسطو بعد ذلك الى صور الاجتماع البشرى ٠ متابعا من خلال ذلك تطور الجماعات البشرية ويربط بين هذه الصور ٠ وتطورها من ناحية وارتباط ذلك بقيام الدولة من ناحية اخرى ، ويشير أرسطو هنا ان الاجتماع البشرى قد بدأ باجتمـــاع كائنين لا غنى لهما عــن بعضهما لابقاء النوع - أى بدا باجتماع الجنسين للتناسل - ومنهما تأت العائله وينشأ ذلك من نزعة طبيعية ففى الانسان (كما فى الحيوانات الاخرى والنباتات نزعة طبيعية الى ان يخلف بعده موجودا على صورته ومن العائلة وأبنائها وتفريعاتها نشأت القرية ، ومن اجتماع عدة قرى يتألف دولة تامة (٥) ٠ ولقد حاول البعض ان يربط بين قيام المجتمع (الدولة) واشباع الحاجات ، استنادا الى فكرة ارسطو ٠ فأوضح ان

---

(٥) أرسطو طاليس ٠ السياسة ٠٠ مرجع سابق ص ٩٨ ٠

الاسرة قد تكفى نفسها مؤقتا من الحاجات اليومية ، ولكن حين اعتمدت على غيرها فى اشباع الحاجات ما بعد اليومية • فانها فى تلك الحالة تدخل فى علاقات مع غيرها من الاسر - (القرية) واذا احتاجت القرية لغيرها من القرى تكونت من ذلك الدولة (٦) •

٣ - حريــة الفــرد :

نادى أرسطو بتحقيق الحرية للفرد ، وأكد على أهمية ممارسته لهذه الحرية • واختلف أرسطو عن استاذة افلاطون فى هذا الصدد ، فقد رأى أفلاطون الفرد على أنه خليــة حقيقية فى كائن عضوى لا يستطيع أن يعيش مستقلا عن هذا الكائن ولذلك فالدولة عنده هى الشىء الرئيسى الذى من أجله يضحى الفرد • فى حين رأى أرسطو ان الفـرد ليس هو الوحدة الرئيسية • فالدولة عند أرسطو كائن عضوى يجمع فى نفســه خلايا عددية هى الاسر ، وبالتالى فان الاسرة هى الوحدة • ويتمتع الفرد فى صلته بالدولة من وجهة نظر أرسطو بالشىء الكثير من الاستقلال ، فبعد أن كان أفلاطون ينظر الى الفرد كخلية حقيقية فى كائن عضــوى هو الدولة ، ولا حياة له تبعا لهذا الا فى الدولة ، والدولة هى الشىء الرئيسى الذى من أجـله يضحى الفرد • يجعــل أرســطو للفرد شيئا من الحرية من أجل تحقيق أغراضه الخاصة بازاء الدولة (٧) وقــد حدد أرسطو هدف الدولة او المدينة بانها تسعى لتحقيق رفاهية الفرد أساسا ، وجعل ذلك هو محك التفضيل بين المدن ، فاحسن اشكال المدن هو الشكل الذى يفضل ما عداه من حيث ما يقدمه ويحققه من خير للفرد ومجموع ابناء المجتمع ، وقد رأى الدولة كائنا تطوريا يمر بمراحل

---

(٦) عبد الرحمن بدوى ••• ارسطو •• وكالة امطبوعات •• الكويت طبعة ثانية ١٩٨٠ ص ٦٥ •

(٧) المرجع السابق ص ٢٦ •

عمرية او دورات محددة وهنا فانه كاستاذه قد اعتنق فكرة المماثلة بين الدولة والمجتمع من ناحية والكائن العضوى من ناحية اخرى ٠

القـــــانون :

اعطى ارسطو اهتماما كبيرا للقانون وجعل المدينة التى يسودها حكم القانون هى أفضل المدن ، وقد فضل ارسطو القانون العرفى على القانون المكتوب وأوضح انه بلا قانون وبلا عدل يتحول الانسان الى حيوان ، فالعدل ضرورة اجتماعية وبدون الفضيلة يصبح الانسان كائنا فاســـدا ٠

انواع الحـكومات :

اذا كان افلاطون قد قسم انواع الحكومات الى خمسة انواع فان ارسطو قد قسمها الى سته أنواع وفى مجموعتين :

المجموعة الاولى : وهى الارستقراطية (حكومة الاسر العريقه والمونارشيه (الحكومة الملكية) ثم الجمهورية ٠

أما المجموعة الثانية : فتشمل الحكومة الاوليجاركية ـ وهذه تتكون من بعض الافراد ذوى السطوة يجتمعون فى الحكم مـــع بعضـــهم ، والحكومة الاستبدادية ثمالحكومة الديموقراطية٠وثمة دورة تاريخيةتمر بها هذه الحكومات حيث لا يبقى نظام منها طـــويلا دون ان يلحقه التغير والاستحالة الى الشكل الثانى فالثالث وهكذا حتى تعود الصور الاولى للظهور ٠٠ وهكذا (٨) ٠

---

(٨) البير ريفو ٠٠ مرجع سابق ٠ ص ١٨٣ ٠

٦ - الـــــــرق :

رغم ان ارسطو قد خالف استاذه فى بعض النقاط . فقد نادى معه بالتفرقة العنصرية ، حيث رأى ان هناك شعوبا تتميز بخصائص التفوق والسيادة فى حين يوجد شعوب أخرى موصومة بسمات العبوديـــــة والحطه (٩) ومن هنا فقد كان ارسطو نصيرا للتفرقة العنصرية بوضوح شديد حيث يقول : « يلزم بالضرورة التسليم بأن بعض الناس يكونون عبيدا أينما كانوا وان اخرين لا يكونوا كذلك ، ويعقب فى موضع اخر من كتاب السياسة قائلا : يمكن بالبديهة اذن ان نقرر انه يوجد بفعل الطبع اناس عبيد واناس احرار ، وان سلطة السيد على العبد هى كذلك عادلة ونافعة ويكون المرء سيدا لا لانه يعرف ان يحكم بل لان له طابعا ما ويكون الانسان عبدا بمميزات مشابهة أيضا (١٠) ·

ورغم ذلك فقد عمد ارسطو فى وصيته الى تحرير عبيده ، ورأى البعض فى ذلك أول اعلان لتحرير الرقيق فى التاريخ (١١) ·

٧ - الاسرة :

نالت الاسرة اهتماما كبيرا من جانب ارسطوا ففى الباب الخامس من كتابه السياسة يوضح ارسطو دورا الزوج والزوجه فى الاسرة · فيكشف عن قناعته بسيادة الزوج المطلقة داخـــل الاسرة قائلا (فالرجـل ما عدا استثناءات معتادة للطبع) هو الذى يأمر دون المرأة · كما ان الكائن

---

(٩) احمد اخشاب : دراسات انثروبولوجية · الطبعة الاولى القاهرة ص ١٢٣ ·

(١٠) ارسطوطاليس ··· السياسة ، مرجع سابق ص ١٠٤ ·

(١١) المرجع السابق ص ٤

الاكبر والاكمل هو الذى يتأمر على الاصغر والانقص (١٢) ، ذلك ان أرسطو كان يرى المرأة كالعبد جبلت على ان تكون تحت أمر سيد هو الرجل ويوضح ذلك بقوله : كذلك العلاقة بين الجنسين هى على هذا النحو ، فان احدهما أرقى من الاخر ، ذلك كان ليحكم والاخر كان ليطيع (١٧) فكانه يعطى السلطة المطلقة للرجل • بل يشبه ارسطو سلطة رب العائلة بسلطة الملك والحاكم فى الدولة • فالسلطة المنزلية تتعلق بواحد لان كل عائلة يديرها رئيس واحد ، ويستمد الرجل عنده مكانته هذه من ان حكمة الرجل ليست هى حكمة المرأة وان شجاعته وعدالته لست كمثل مالها منها ، وان قوة احدهما سلطة محضة وقوة الاخرى طاعة محضة •

كذلك فان سلطة الوالد على اولاده سلطة مطلقة كسلطة الملوك • وبما ان الولد كائن غير تام فينتج منه بالبديهة أن الفضيلة لا تتعلق به بل يجب ان تضاف الى الكائن التام الذى يسيره (١٤) (يقصد الوالد)•

ويؤكد ارسطو على الاسرة كنواة للمجتمع الكبير ويحث على تعليمها الفضيلة بقوله : ان الافراد ينتمون الى العائلة كما تنتمى العائلة الى الدولة ، وان فضيلة الاجزاء تتعلق بفضيلة المجموع ، فينبغى اذن أن تكون تربية الاولاد والنساء متوافقه مع النظام السياسى ، اذا كان يعنى حقيقة بأن تكون الاولاد والنساء حسنى السلوك حتى تكون الدولة كما يكونون ، لان النساء يؤلفن النصف من الاشخاص الاحرار . كما ان الاولاد يكونون اعضاء الدولة (١٥) •

---

(١٢) المرجع السابق ص ٢٧
(١٣) المرجع السابق ص ١١٢ •
(١٤) المرجع السابق ، ص ٣٠ •
(١٥) المرجع السابق ، ص ٣١ •

ويميز ارسطوا ثلاثة انواع من العلاقات الرئيسية داخل الاسرة :
الاولى بين الزوج والزوجة ، والثانية بين الاباء والابناء ، والثالثة بين السادة والعبيد ٠

ووظيفة الاسرة عند ارسطو تتمثل فى أن تأتى الى المجتمع باطفال أصحاء وذلك يقتضى منع الزواج المبكر والمتأخر ، وزواج المرضى والضعفاء ، ويقتضى تقارب عمر الزوجين ، ويحدد عمر الزوجة بثمانى عشرة وعمر الزوج عند الزواج بسبعة وثلاثين سنة ٠ كما طالب بتحديد النسل فى الاسرة أيضا ٠

سادسا

التفكير الاجتماعى عند الرومان

لقد استطاع الرومان احتلال اليونان سنة ١٤٦ ق٠م وقد هيأ لهم ذلك (فضلا عن اتساع رقعة الامبراطورية الرومانية) فرصة للاطلاع على الثقافة الاغريقية الثرية بروادها امثال افلاطون وسقراط وأرسطو وغيرهم وقد أفاد الرومانيون من التراث النظرى الهائل الذى ورثوه عن اليونانين حيث لم يجدوا انفسهم فى حاجة الى هذا النوع من التفكير الذى لم يكن أمامهم فرصة للوصول الى ما هو أرقى منه ٠ ولذلك فقد قيل أن الثقافة الاغريقية قد انتصرت على ثقافة الرومان الغازية ٠وأن الفكر الرومانى لم يكن سوى تلخيصا واقتباسا عن الفكر اليونانى (١) وان كل ما فعلوه قد تمثل فى أنهم كيفوا الفلسفة اليونانية لتناسب ظروفهم او لتخدمهم فى تطوير القانون والتنظيم السياسى ٠ أو بمعنى اخر لم يكن لهم شأن فى خلق نظريات فلسفية جديدة عن الدولة والمجتمع (٢) ٠ ولقد دفع عدم ميل الرومانيين الى التفكير النظرى واتجاههم فى نفس الوقت الى الافادة من التراث النظرى اليونانى دفع ذلك بعض المهتمين الى وصف التفكير الرومانى بالنزعة العملية بحيث رأى أن الميزة الاساسية التى تميز التفكير الرومانى هى نزعته العملية فى مقابل النزعة النظرية الفلسفية فى الفكر اليونانى والصينى والهندى (٣) ٠

ولا يعنى ذلك كله بالطبع أنه لم يكن هناك مفكرون او فكر اجتماعى

---

(١) عبد المجيد عبد الرحيم : مرجع سابق ، ص ١١٤ ٠
(٢) محمد عاطف غيث : مرجع سابق ، ص ٦ ٠
(٣) عمر فروخ : مرجع سابق ، ص ١٢٦ ٠

عند الرومان ، بل ان هناك بعض المشاهير من الفكرين الرومانيين يرد ذكرهم فى متابعة تاريخ التفكر الاجتماعى امثال شيشرون ، ابكثيتوس. مارك أوريل وغيرهم • وكل ما هنالك هو أن التفكير الاجتماعى الرومانى قد اتجه وجهة جديدة واهتم بمواضيع ترتبط مباشرة باصلاح الواقع الاجتماعى فى مواجهة ما شاب المجتمع الرومانى ، فقد ادت النزعة العملية والتطبيقية مثلا الى متابعة التشريعات والقانون ، الذى برع الرومان فيه ، فاستحدثوا نظريات عن أصل القانون وطبيعته ، واستنوا الكثير من القوانين بحيث لا زالنا نسمع حتى اليوم عن جامعات تدرس القانون الرومانى • وقد كانت للفلسفة التى انتشرت بينهم أثر كبير فى هذا المجـال •

فاذا كنا قد قلنا ان الرومانيين قد أفادوا من الفلسفة اليونانية ، فان أهم الفلسفات التى سادت المجتمع الرومانى كانت الفلسفة الابيقورية ثم الفلسفة الرواقية ، ونحن نعلم ان الفلسفة الابيقورية نادت باللذة وأعتبرت ان كل ما يجلب اللذة يعتبر فضيلة اخلاقية وان اللذة هى معيار للفضيلة ، وقد كانت قضيتها الرئيسية هذه سببا فى اختفائها بعد ذلك، وأحلال الفلسفة الرواقية محلها ، بعد ان ثبت ان اللذة يعقبها ألم ، وبعد أن اصبح الابيقوريون يفضلون البعد عن الحياة الاجتماعية واصبح ذلك مبدأ من مبادئهم واصبحوا يرفضون ان يسهموا فى تحمل الاعباء الاجتماعية بدعوى أن ذلك يعرض استقلال الابيقورى وهدوءه الروحى للخطر (٤) •

وفى حين نادت الابيقروية باللذة ، نادت الرواقية بالزهد والابتعاد عن اللذة ، وقد اتخذت الفلسفة الرواقية اسمها من رواق هيكل أثينا حيث كان زينون ـ مؤسس الرواقية ـ يقوم بأداء دروسه الفلسفية •

---

(٤) البير ريفو : مرجع سابق ، ص ١٩٥ •

وتظهر الموضوعات ذات الصبغة الاكاديمية عند الرواقيين فى تناولهم للاخلاق التى تعتبر المبحث الاعظم بين جميع مباحث المذهب الرواقى ·

وهنا تقول الرواقية أنه لابد لكى يكون الانسان سعيدا من أن يكون على وفاق مع طبيعته الخاصة ، وذلك من وجهة نظرها يحقق له الفضيلة والسعادة · ولكن طبيعة الانسان الخاصة به هى ان سلوكه العملى خاضع لتصوراته الذهنية ، وهذه التصورات تتحصل له عن طريق تجارية المتغيره وبعضها الاخر يوجد فى نفسه عندما يبلغ سن التمييز ، وهذه الادراكات حق لا ريب فيه وليس عليه الا ان يسير على هديها ليكون متوافقا مع طبيعته (٥) ·

ولكن حيث ان هذه المشاعر ليست متيسرة لجميع الناس على السواء ، بل تتوارى خلف عناصر أخرى من اللذة والالم وتمنع ادراكها بوضوح فان ذلك يجعل العواطف تتدخل لتنحرف بالروح انفعالا وخوفا ، وعموما فان الانسان طبقا لهذه النظارة هو كائن انانى ، عدوانى وانه مطبوع على الاثم وان الاثم متأصل فى طبيعة البشر ، ولذلك رأت ضرورة وضع تشريع يحمى الافراد من بعضهم البعض وتصبح الدولة هى المسئولة عن ذلك · ولقد كان لهذا الاتجاه أثر كبير فى اثراء القانون الرومانى بحيث وجدناهم يسنون من القوانين ما يكفل حماية وسلامة الضعاف فى مواجهة الاقوياء خاصة النساء والاطفال والرقيق وامتدت قوانينهم الى حماية الممتلكات واسباغ الطابع الانسانى على معاملة المجرمين ·· الخ ·

والمراجع للاسهامات الاجتماعية عند المفكرين الرومانيين يلاحظ

---

(٥) نفس المرجع ، ص ٢١٤ ·

أنهم قد ركزوا على موضوعات محددة كان معظمها مرتبطا بالواقع الذى عاشوه مثل الدكتاتورية وخطرها ، ماهية الدولة وأنواع الدولة ، جماعة الشعب ، الدستور ، القانون ، الفلسفة وعلاقتها بالاخلاق ·

وهذه القضايا ترددت كلها او بعضها عند كل المفكرين الرومانيين وقد ارتبطت هذه القضايا بالظروف التى أحاطت بروما والامبراطورية الرومانية خاصة فى عهودها المتأخرة ، وحين برز عنصر العنف وسلب الحقوق والمظالم والقسوة وتدهورت الحضارة الرومانية وشاع فيها الفساد وحكمتها الديكتاتورية ، وساء اسلوب الادارة بها ·

ونكتفى هنا بتناول اسهام اثنين من كبار المفكرين الرومانيين . باعتبارها نموذجا للتفكير السائد بين المفكرين الرومانيين وينعكس فى تفكيرهم معظم القضايا التى أوردها بقية منكرى روما ·

١ - شيشرون :

ولد شيشرون عام١٠٦ ق·م· فى جنوب شرق مدينة روما تتلمذ على يد فيلون احد الفلاسفة المشهورين ، عمل شيشرون بالمحاماة ثم ما لبث ان تركها وقد واتته الفرصة ليسافر الى اليونان ليتتلمذ على فلاسفتها وعلمائها · وقد اشتهر بالخطابه بحيث انه كان اكبر خطباء روما ·

وأسهامه فى الفكر الاجتماعى يتمثل فى تناوله لعدة قضايا من بينها ·

١ - القـــــانون :

واهتمامه بالقانون يبدو من خلال تأليفه كتابا باسم (القانون) عام ٥٣ ق·م وكذلك من تأكيده على ان الحق والعدالة تشكل الشىء الذى يضمن الدولة بقاءها ، وقد شكلت فكرة العدالة محورا أساسيا فى رؤية شيشرون السياسية بحيث يتساوى فى نظره **الدولة الديموقراطيه** .

والارستقراطية ، والملكية فكلها صالحة متى التزمت بشرط العدالة ، ولكنه رغم ذلك عاد ليؤكد ان أفضل أنواع الدساتير هو الدستور المزيج أو الخليط اى الدستور الذى يأخذ من دساتير هذه الانواع الثلاثة من الدول ٠

٢ - نشأة المجتمع :

يتضح مدى تأثير شيشرون (كأحد المفكرين الرومانيين) بالفلسفة اليونانية فى تعريفه للمجتمع واسباب نشأة المجتمع وقيام الجماعة ، حيث يبدو واضحا هنا تأثير أرسطو وما ذهب اليهمن انالانسان كائن جتماعى ٠ فقد أرجع شيشرون قيام المجتمع وانضمام الفرد الىالجماعة الى دافع غريزىعند الانسانللاجتماع بالاخرين ، حيث عرفالمجتمعبأنه«حشد من الاشخاص اتحدت مصالحهم ووافقوا على الحياة معا تحت لواء قانون واحد » (٦) ، والجماعة عنده هى جزء من الشعب والجماعة بمعناها الحقيقى عند شيشرون تتمثل فى الدولة ٠

٣ - الشعب :

الشعبليس أى جماعة من البشر تجمعت تطريقة ما،ولكن جمع منالناس وحد بينهم التعارف على الحق والمنفعة المشتركة ؛ ويرى ايضا ان الانضمام للجماعةيعتبر المصدر الاساسى لسعادة الانسان ٠ وبهذا الرأى فان شيشرون يعارض الرأى القائل بأن الدوافع وراء قيام الجماعة او المجتمع هو ضعف الانسان (٧) ، ويعارض الرأى القائل بالطبيعة العدوانية

---

(٦) عمر فروخ : مرجع سابق ، ص ١٢٨ ٠

(٧) محمد فايد عيد أسعد ، عباقرة الفكر الاجتماعى ، الرياض ، ١٩٨٤ ص ١٠١ ٠

للانسان كدافع فى العقد الاجتماعى الذى أكد عليها الكثير من الفلاسفة السياسيون عند تناولهم لنشأة المجتمع والدولة ·

٣ - وقد أشار شيشرون الى **الديكتاتورية** بأعتبارها الخطر الاول على الدولة والمجتمع ، ومن هذا المنطق فقد جعل منهوم الشعب يسغرق الجزء الاكبر من تناوله لمفهوم الدولة ·

وقد تناول شيشرون ظاهرة اخرى ارتبطت بالواقع الاجتماعى فى الامبراطورية الرومانية التى سمحت رقعتها المتسعة بالاتصال الثقافى والاحتكاك بغيرهم من الامم وسمحت **بالحراك المكانى بين** السكان داخل الامبراطورية المتسعة ، وقد تناول شيشرون ظاهرة الحراك امكانى بين سكان الامبراطورية ، وأثر هذه الظاهرة على السكان ·

هذه أشارة موجزة لاهم الافكار التى تناولها شيشرون والملاحظ ان شيشرون فى معالجته لهذه الافكار قد كان شديد التأثر بما ذهب اليه مفكرو اليونان فى شأنها ، بحيث قيل ان جميع المسائل الجوهرية فى كتابات شيشرون منقولة عن مؤلفات الاغريق حرفا بحرفا على التقريب (٨) ·

٢ - سينكا :

وهو مفكر رومانى شهير تتلمذ على علماء المدرسة الفيثاغورية ، أشتغل بالمحاماة وقد تولى بعد ذلك منصبا قضائيا فى روما ، وسينكا هو معلم نيرون طاغية روما · وقد كان سينكا من أصحاب الحظوة فى البلاط الامبراطورى ، وكان مترفا وقد كان مع من أنصار الرواقية · وقد انتهت حياة سينكا بمأساه ، حيث أمر نيرون بقتله بعد أن تورط فى مؤامرة

---

(٨) البير ريفو مرجع سابق ص ٦٢٥١·

سياسة ، وقد قتل بقطع شريانه الاكبر ليموت نزفا (٩) ٠ وقد قـــام سنكا بالانتحار بهذه الطريقة اعمالا لنصيحة نيرون الذى نصحه بذلك، جريا على التقاليد التى كانت سائدة بروما وقد مات ســـينكا بهـذه الطريقة عام ٦٦م (١٠) ٠

ولعل هذهالمؤمراة والنهايةالماساويه ترتبط بالنزعة التشاؤميهالتىسيطرت على سينكا ، الذى كان لا يرى امكانية لاصلاح روما التى راها وقد عمها الفساد ، وقد رأى سينكا هنا أنه لا فرق بين نظم الحكم المختلفة. فكلها عاجزة عن تحقيق ما فسد فى المجتمع الرومانى ، ولا يستطيع أى منها ان ينهض بالاصلاح اللازم لهذا المجتمع الذى نخره الفساد ٠ ولم يجد سينكا ان نظم الحكم وحدها عاجزة وفاسدة ، بل ان الشعب قد دب فيه الفساد ، ويأس سينكا تماما من قابليته للاصلاح ، وفى مثل هذا الجو الفاسد لا يصبح للحكماء دور يمكنهم أداؤه ولهذا فقد رأى سينكا أن على الحكماء الابتعاد عن تقلد الوظائف السياسية ، والاكتفاء بأداء النصح لمن يطلبه والانشغال عن الدنيا بالتأمل والاستعلاء الروحى ٠

وقد انعكست هذه النزعة التشاؤمية فى معظم القضايا الاجتماعية التى أثارها وتناولها سينكا والتى نستطيع الاشارة اليها على النحو التـــــالى :

١ ـ نشأة المجتمع الانسانى :

١ ـ رأى سينكا ان الطبيعة الاولى للانسان كانت طبيعة خـيرة وأن الانسان قد عاش عصره الذهبى فى المراحل الاولى لوجود البشرية ، وقبل قيام النظم الاجتماعية ،فقد عاش فى أمان ورغد وسعادة ، ولم يكن

---

(٩) نفس المرجع ، ص ١٥٢ ٠

(١٠) مصطفى الخشاب : علم الاجتماع ومدارســـه ، مكتبه الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، ص ٨٨ ٠

فى هذه المرحلة لاى سلطة سوى عقله الخاص ، ولعل هذه الافكار تذكرنا باراء انصار نظرية العقد الاجتماعى التى وردت على لسان روسو وغيره فيما بعد) .

ثم جاء بعد ذلك فترة او عصر واجه الانسان فيها الضغوط من أخيه الانسان وانتشر الشر والعدوان ، وحاول القوى ان يسلب الضعيف حقوقه وملكيته . فاضطر الانسان ان يتنازل عن جزء من حريته ويخضع لسلطان ونظم اجتماعية نشأت خصيصا لتحمى الانسان من أخيه الانسان وتعالج ما يواجهة الانسان من مشاكل .

٢ - ناقش سينكا ايضا فكرة الهجرات واختلاط السكان . فركز على العوامل التى تعمل على جعل الناس يأوون الى المدن الكبرى ويهاجرون اليها . وأثر هذه الهجرات واختلاط المهاجرين بالمدن بما يحملونه من أديان وعادات وما يمارسونه من شعائر مختلفة ، وما ينتمون اليه من جماعات عرقيه ولغوية مختلفة .

٣ - تناول سينكا ايضا مسألة الرق ، بأسلوب عكس الكثير من التعاطف مع الرقيق ، ونادى بالغاء نظام الرق ، حيث رأى ان الرقيق نظام ظالم جائر يفرق بين البشر فى الوقت الذى ليس الرقيق سوى بشر مثل بقية الناس فقد ولدوا من بذرة كما ولدنا (على ما يقول سينكا) وتحملهم الارض كما تحملنا ، ويخضعون لما نخضع له من قوانين النمو والحياة والموت .. فلماذا التفرقة بينهم وبيننا (١١) .

واذا كان البعض قد قلل من أهمية دور الفكر الرومانى بحيث قال : أنه بعد اليونان لم نجد مظهرا راقيا من مظاهر التفكير الاجتماعى الا فى

---

(١١) مصطفى الخشاب ، مرجع سابق ، ص ٨٨ .

الفلسفة المسيحية التى كانت اخذه فى النشأة والتكوين عندما اخـذت الامتراطورية الرومانية فى الذبول والانهيار (١٢) ٠

فقد قال البعض الاخر رأيا مخالفا حين اكد على ان الفكر الرومانى قد لعب دورا مرموقا فى التمهيد لعلم الانثروبولوجيا الاجتماعية والدراساتالاجتماعية الوصفية،وربما كان ذلك يفسر بتوسع الامبراطورية الرومانية وانتشار مراكز ثقافية وحضارية فى أرجائها (١٣) ٠

وعموما فان التفكير الرومانى قد تميز بمسحة عملية خالصة وقد أسهم الرومانية اسهاما كبيرا فى مجال القانون بالذات ، بحيث قيل ان كل ما فعله الرومان فى هذا المجال قد تمثل فى تكييف الفلسفة اليونانية لتناسب ظروفهم او لتخدمهم فى تطوير القانون والتنظيم السياسى ، أو بمعنى اخر لم يكن لهم شأن فى مجال خلق النظريات الفلسفية الجديدة عن الدولة او المجتمع ٠

ولقد كانت نظريات الرومان الاجتماعية أساسا هاما فى الفلسفه الاجتماعية المسيحية فيما بعد (١٤) فاعتناقهم للفلسفة الرواقية هو نوع من المقاومة الايجابية لعصر الامبراطورية القائمة على العنف والجبروت والقسوة ، وفى ظل هذه الظروف فقد كانت الفلسفة الرواقية خير عزاء أشادت بفضل الموت والانتحار فى سبيل المبادىء كما اشادت بفضلالطاعة والصبر وتحمل ظلمات الطغيان ودعت سينكا الى التأمل الروحى والانصراف عن الدنيا والتمييز بين المطالب الدنيويه والروحية والتأكيد على أن الانسان روح وأن الجسد ليس الا قيود على هذه الروح وظلماتها

---

(١٢) مصطفى الخشاب : علم الاجتماع ومدارسه ، الجزء الاول ، ص ٩٧
(١٣) أحمد الخشاب : التفكير الاجتماعى ، مرجع سابق ، ص ١٥٠ ٠
(١٤) محمد عاطف غيث ، مرجع سابق ، ص ٦ ٠

مما يتعين معه ضرورة ان تكافح الروح عبء الجسد .. كل هذا قد شكل الطابع الوثنى الذى نشأت المسيحية فى ظله (١٥) .

هذه هى أهم جوانب وصور التفكير الاكتماعى قبل الاسلام .

وقد تأثر المسلمون خاصة رواد الفكر الاجتماعى الى حد ما ببعض ما جاء فى التفكير القديم . وبصفة خاصة فقد تأثروا بالتفكير الاجتماعى اليونانى خاصة بفكر ارسطو وأفلاطون ، وبالفلسفة اليونان بشكل عام .

وذلك بعد ان ترجمت كتب اليونان الى العربية فى العصر العباسى وبعد ان أعجب بها كثير من المفكرين المسلمين وقد كان أعجابهم بفلسفة أرسطو كبيرا الى الحد الذى لقبوه بالمعلم الاول . والى حد اتخاذ فلسفته (عند بعضهم) أصلا ومعيارا تحتكم اليه مقررات العقيدة الاسلامية وحاول بعضهم التوفيق بين أفكاره الفلسفية وبين ما جاءت به العقيدة الاسلامية .. باستخدام المنطق والتحليل وما الى ذلك وهذا نجده بصفة خاصة فى كتابات الفيلسوفين الاسلامين الفارابى ، وابن سينا ، وبلغ الحد ان لجأ البعض الى التلفيق فى فى عملية التوفيق هذه على ما نجد عند أخوان الصفا (١٦) .

وحيث أننا بصدد دراسة للتفكير الاجتماعى فى الاسلام وبين

---

(١٥) محمد فايد ، مرجع سابق ، ص ١١٣ .
(١٦) يوسف القرضاوى : نحن والغرو الثقافى مقاله بجريدة الشعب فبراير ١٩٨٦ .

المفكرين المسلمين ، فان متابعة قضية أثر الفلسفة اليونانية على الفلاسفة المسلمين ليست موضوعنا · وهذا يجعلنا ننصرف الى قضية أهم بالنسبة لبحثنا هذا أقصد · متابعة التفكير الاجتماعى عند الرواد المسلمين من الاجتماعيين ·· والى أى حد تأثر بالفكر الاجتماعى القديم او اتفق معه والى اى حـد أختلف عنـه وما هى اهم مميزات واسهامات المفكرين المسلمين فى هذا المجـال ·

وهذا ما سنتابعه فى الفصول التالية :

سـابعا

أنثروبولوجيـا العـرب

سبق ان اوضحنا ان العلم تراكم وانه من الصعب ان ننسب نشأة علم معين - خاصة فى شكله الاكاديمى الى شخص بعينه · وهنا يقول سارتون « فى اشارتنا الى البحوث التى قـام بهـا العلماء فى ميدان الانثروبولوجيا ما يكفل تنبيهنا الى ان فجر العلم طلع منذ عشرة الاف من السينن او اكثر فى بعض اجزاء العالم (١) ·

وعلم الانثروبولوجيا كعلم اكاديمى خضع لهذه القاعدة فقد بدا باعمال رواد على مدى زمنى طويل ، اسهم هؤلاء بالكثير مما اصبح يشكل دعامة منهجية ووسائل وموضوعات بحثيه اساسية فى هذا العلم · فضلا عن اسهامهم فى مجال النظرية الانثروبولوجية ، ومن الامور المتفق عليها بين عدد كبير من اساطير الانثروبولوجيا ان هذا العلم قد بدا باعمال الرحالة ، وتشكل هذه النقطة او القضية بداية طيبة لمناقشة الاسهام العربى فى مجال الانثروبولوجيا ، وهنا فانه على الرغم من اتفاق عدد كبير من مؤرخى الانثروبولوجيا على ان الرحالة هم رواد هذا العلم الا ان هذه القضية ليست موضـع تسليم تـام · وتفتح هذه القضيـة الباب امام مناقشة مشكلتين هما :

أولا : الانثروبولوجيا والرحالة ·

ثانيا : الانثرووبلوجيون العرب ·

ونناول هاتين القضيتين ببعض التفصيل لاهميتها فى ايضاح وتحديد انثروبولوجيا العرب على النحو التالى ·

---

(١) سارتون ·· مرجع سابق ص ٤٣ ·

أولا

الانثروبولوجيا والراحـــالة

تتضح العلاقة بين الانثروبولوجيا والرحالة اذا تناولنا نقطتان : الاولى هى اعمال الرحالة وعلاقتها بالاثنوجرافيا من ناحية والثانية هى علاقة الاثنوجرافيا بالانثروبولوجيا من ناحية اخرى .

اما بالنسبة للنقطة الاولى اقصد علاقة اعمال الرحالة بالاثنوجرافيا فان من الامور المسلم بها لدى البعض ان كتابات الرحالة هى نوع من الاثنوجرافيا فهى على ما يقول هاموند نوع من الوصـــف الموضـوعى المباشر لثقافة ما (٢) .

واذا كان الرحالة قد قدموا نوعا من الاثنوجرافيا ، فان الاثنوجرافيا باعتبارها وصفا للثقافة هى طور من اطوار البحث الانثروبولوجى على ما يوضح كلود ليفى ستراوس الذى يرى ان الاثنوجرافيا والاثنولوجيا والانثروبولوجيا لا تشكل ثلاثة علوم مختلفة او حتى ثلاثة مفاهيم لمجال واحد ، ولكنها تمثل ثلاث مراحل او ثلاثة اطوار فى مشـــروع بحث واحد ، حسبما يوضح ستراوس الذى حدد هذه العلاقة بقوله .

ان الاثنوجرافيا هى العلم الذى يتناول ملاحظة الجماعات من حيث سماتهم الخاصة ووصف هذه الجماعات وتحليلها بغية التعرف على تقويم دقيق موثوق به لحياتهم ، ولذلك فان هذا العلم ينصب انصبابا

---

(١) Valerié wheeler, Traveler's Tales, Observation on the travel Book and ethnography, Anthropologicl quarterly, April 1985, vol 59, No. 2,

(٢) فاروق مصطفى اسماعيل اثنوجرافيا الانفسنا الاسكندريـــة ١٩٨٠ ص ٩ .

تاما على كونه بحثا نمطيا فى موضوع واحد ، اما الانثروبولوجيا ، التى عرفت يوميا بأنها دراسه الاعراق البشرية وخصائصهم المميزة ، وتوزيعهم الجغرافى ، فانها تغطى اليوم الفحص المقارن للوثائق التى يحصل عليها علماء الاثنوجرافيا العاملين فى هذا المجال ، ولذلك ، فانها تتطابق مع المرحلة الثانية من البحث • واخيرا فان الانثروبولوجيا ، ذلك المصطلح الذى اخذ استعماله تطرد زيادته توجد تكاملا بين الطورين السابقين وتضيف بعدا ثالثا فالبيانات المستقاه من الاثنوجرافيا ، والتى يقوم علماء الاعراق البشرية بتقسيمها ، تستعمل فى ايجاد بيانات عامة عن الانسان ومعرفة باحواله مما يشكل اساسا للحوار مع العلوم الاجتماعية الاخرى التى ترنو الى الوصول الى مستوى معين من العمومية ويضيف ستراوس : ولذلك فان موقف الانثروبولوجيا بالنسبة للاثنولوجيا هو بدوره نفس موقف الاثنولوجيا بالنسبة للاثنوجرافيا انها لا تشكل ثلاثة علوم مختلفة أو حتى ثلاثة مفاهيم لمجال واحد ولكنها تمثل ثلاث مراحل ، او ثلاثة اطوار فى مشروع بحث واحد ، ان وحده هذا المفهوم تزداد الضرورة اليها اليوم باستمرار حيث ان علماء الانثروبولوجيا راغبون جميعا فى الاعتراف بالاهمية الجوهرية للعمل الميدانى كضرورة أولى للباحثين برمتهم الاثنوجرافى الذى يتقصى اطوار الحياة ، والاثنولوجى « عالم الاعراق » الذى ينصب اهتمامه على الدراسات المقارنة ، وكذلك لعالم الانثروبولوجيا والعالم النظرى الذى اختط لنفسه اسلوبا خاصا فى ابحاثه (٣) •

والان ورغم وضوح العلاقة بين اعمال الرحالة من ناحية الانثروبولوجيا من ناحية اخرى فان الاعتراف بدور الرحالة فى هذا المجال قد كان موضع اخذ ورد عنيف بل لقد وصل الامر الى حد المعاداه والكراهية الشديدة من

---

(٣) كلودليفى ستراوس : الانثروبولوجيا - ترجمة امين محمود الشريف ديوجين اغسطس ١٩٧٨ ص ٥٨ •

جانب بعض الانثروبولوجيين للرحالة ، وهنا يقول كلود ليفى ستروس « انى اكره الرحالة والمستكشفين ث٤) ورغم ذلك يجد الباحث فى علاقة الرحالة بالانثروبولوجيا تيارا قويا يعطى للرحالة حقهم ويبرز دورهم فى الكتابات الانثروبولوجية ومن هؤلاء اشلى مونتجيو الذى يقول ان الانثروبولوجيا فى مراحلها المبكرة قد اعتمدت على كتابات الرحالة مشيرا الى اعتماد رواد الانثروبولوجيا مثل مورجان وتايلور على الرحـــالة والمبشرين فى الحصول على المعلومات عــن المجتمعات المختلفـــة عن مجتمعاتهم (٥) ، ويؤكد ذلك فاليرى الذى يقول : ان الرحالة قد تبوءوا مكانه عظيمة فى انثروبولوجيا القرن التاسع عشر باعتبارهم قد كانوا المصدر الذى يمد الانثروبولوجيين الذين كانوا يعملون داخل مكاتبهم وهم يجلسون الى مقاعدهم المريحة The arnchair anthropologist بالبيانات التى كانوا يقومون بتحليلها (٧) ، بجانب ان البعض لا زال يؤكد على اهمية اعمال الرحالة اليوم فى الانثروبولوجيا وهنا يقـــول Marcus and gushman « ان كتابات الرحالة تعتبر اليوم صورة مصغرة من الكتابات الاثنوجرافية » (٧) · ويتساءل فاليرى هنا قائلا : لماذا لا تفكر جـديا فى فكـــرة الفيلسوف الفرنسى لوتش Alfred louch وهى الفكرة التى تقول « ان الانثروبولوجيا ما هى الا تجميع لاعمال الرحالة · باعتبارها تصورا يستحق ان يؤخذ بعين الجد (٨) ·

ولكن ثمة اسبابا قوية تجعل الغالبية من الانثروبولوجيين ياخذون موقفا معاديا من الرحالة · ويتناول فاليرى هذه الاسباب ببعض التفصل

---

(٤) Vollerie wheeler, op: cit., p. 52.

(٥) اشلى مونتاجيو : البدائية ـ عالم المعرفة ـ الكويت مايو ١٩٨٢ ص ٣٤٠ ·

(٦) Valerie wheeler, op. cit. p.

(٧) Ibid p. (54).

(٨) Ibid p. (52)

موضحا ان الانثروبولوجيين يرفضون ان يوصفوا الان بانهم رحالة ولا يريحهم بالطبع ان يكون تجاربهم الشخصية الانثروبولوجية عملا يمكن ان يقوم به شخص عادى (رحال) وهم يعمدون الى تقديم بحوثهم ووضعهم للمجتمعات فى شكل مغاير تماما للشكل الذى تتخذه كتب الرحالة (*) اذن فان الدفاع عن التخصص والمهنة يعتبراحد العوامل الاساسية فى رفض دور الرحالة فى الانثروبولوجيا وهو بالطبع سبب غير موضوعى .

ولكن هل معنى ذلك ان الرحالة انثروبولوجى ؟ هل هذا ما نسعى الى اثباته الان ؟ .

الحقيقة اننا نؤكد ان الرحالة ليس انثروبولوجى بالمعنى العلمى وان ثمة فروق جوهرية بين الرحالة والانثروبولوجى . الا ان ما نحاول ان نوكده هو ان الرحالة كانوا روادا للفكر الانثربولوجى ولعبوا دورا هاما وقدموا للانثروبولوجيا اسهاما لا يمكن انكاره استحقوا معه ان يشار اليهم عند القيام بالتأريخ لهذا العلم وان يرد اليهم البدايات الاولى لعلم الانثروبولوجيا . وقد سلم الكثيرون بحق الرحالة فى ذلك ومنهم وليم هاميلاند ، فاليرى هويلر ... وغيرهم .

الفرق بين الرحالة والانثروبلوجى :

فى تناول البعض للعلاقة بين الرحالة والانثروبولوحيا ركز البعض على الفروق بين الرحالة والانثروبولوجى موضحا ان الانثروبولوجيين قد رفضوا دائما ان يوصفوا بأنهم رحالة رغم انهم مولعون بقراءة كتب الرحالة ، ويبلغ حرصهم هذا الى الحد الذى يعمدون الى عرض كتبهم بطريقة تختلف عن اعمال الرحالة وكتاباتهم .

وهنا فان الذين كتبوا عن الفروق بين الرحالة والانثروبولوجى ركزوا تماما على الرحالة الاوربيين المحدثين دون الرحالة القدامى (غيركزين

(*) Ibid. p (59)

على جراهام جرين ، والدوس هيكسلى ،بيتركونيل ، سيريل كونوللى ، بريس جونس وبيتر فلمنج ... وغيرهم . ومن هنا فان بعض ما اورده هؤلاء عن الفروق بين الانثروبولوجى والرحالة يحتاج الى مراجعة بالنسبة للرحالة القدامى خاصة الرحالة العرب حيث تكشف المتابعة ان الخصائص التى تميز الرحالة المحدثين والتى تجعلهم مختلفين كثيرا عن الانثروبولوجيين ليست موجودة بينهم هذا واهم الفروق التى ذكرت بين الرحالة والانثروبولوجيين تتمثل فى :

١ - ان الرحالة البريطانى على ما يقول فوسيل شخص خيالى يحكمه الفكر الليبرالى ويحدد احكامه بشكل عام . ويقول ايجان ان الانثروبولوجيا فى الثلاثينات كانت اسلوب حياة يمكن المشتغلين به من الهروب من السمات السيئة فى الثقافة الامريكية (وهو يشير هنا بالانثروبولوجيا الى رحالة هذه الفترة) .

٢ - ان الرحالة يظهر طول الوقت كشخص قليل الخبرة لانه نادرا ما يعود للمكان للمرة الثانية وهو يكتب عن رحلته لمجرد بيع الكتب التى تكتب فى شكل سرد قصصى (حكاية) لها بداية ونهاية ، والرحالة يكتب اثنوجرافيا او ما يسمى بالانثربولوجيا الوصفية والواقع ان هذه الانتقادات حتى وان صدقت على الرحالة الامريكين والانجليز فانه لا يمكن قبولها بالنسبة للرحالة العرب . فقد قضى بعضهم وعلى راسهم ابن بطوطه واتن فضلان والبيرونى سنوات عديدة فى المجتمعات الاجنبية . ولم يكن بيع الكتب امرا معروفا بالنسبة اليهم .

٣ - لا تسيطر الرحالة الى كتاباته على انها تراث علمى فى حين نجد الاثنوجرافيين المحترفين ينظرون الى كتاباتهم على انها اسهاما معرفيا وعلما يرفع من شأن محترفيه . ولا شك ان هذه القضية لا تنطبق على كل الرحالة . فالبيرونى فعلا كان يعى أنه يقدم اسهاما معرفيا . ومراجعة كتابة توضح ذلك بوضوح . وكذلك ابن خلدون .

٤ - يعتمد الانثروبولوجيين فى تحصيل معلوماتهم وبياناتهم على الدراسة الحقلية المتعمقة والمركزة ويختلفون بذلك عن الرحالة غير العالمين ، الهواه القصاصين · ولا شك ان البيرونى لا ينطبق عليه هذا القول وسنوضح ذلك فيما بعد ·

٥ - ان موضوع كتب الرحالة هو « التواجد هناك Being there ثم فى وصف المكان ، والناس ، والاحداث ، ثم تطور الرحلة (انظر كتابات ايفيلى ، ايفلين هوبج ، فى وصف الرحلة الى البرازيل عام ١٥٣٢ ، بتير فلمنج فى رحلته الى غابات البرازيل ١٩٣٣) · وهى كتابات مليئة تالاحسيس والذاتية وتعكس شخصية الكاتب وسماته الشخصية ، وقيمه وما يحب وما يكره والتفسيرات تعكس وجهةنظرهعو· والرحالة يهاجم القيم التى تتعارض مع قيمة او تتجاهلها مستخدما الاحكام الاخلاقية Morol Judgment فى حين يكتفى الانثروبولوجيين بالتخمينات او الفروض فقط ـ Moral asse:ments ويعلق ناليرى على هذا النقد فى موضع اخر بقوله : « الا اننا نعلم ان الكتاب المدعمين بالمنهج ليسوا معصومين وليسوا متجردين من الذاتية لمجرد امتلاكهم لناصيه المنهج وبعضهم على ما يقول ماركس Marcus لا يلبث رغم معرفته باثر الشخصية والتجربة الذاتية على الدراسة الحقلية لا يلبث ان يعالـــج احاسيســه المنعكسة على انها اشياء حقيقية فى ذاتها · وهذا نوع من الاغواء يوجد فى المجـــالات العلمية الاخرى ايضا ·

٦ - ينشر الرحالة كتبهم فور عودتهم لاوطانهم مما يجعل حكاياتهم ممتزجه بحرارة التجربة وذلك على عكس الاثنوجرافيين الذين تظـــل دراستهم الميدانية فترة طويلة قبل النشر مما يفقدها حرارتها ووقعها ·

٧ - ذكر البعض ان الرحالة يكتبون اثنوجرافيا - او انثروبولوجيا وصفية ولكن هذه الاثنوجرافيا تختلف عن الاثنوجرافيا الكلاسيكية التى تصور الواقع ، وتدور عادة حول موضوعات محددة مثل القرابة ، الاقتصاد النظام السياسى ، الدين · وهى بذلك لا تتفق مع التناول القصصى

للرحالة التى تقوم على تخمينات وتجارب مجردة ووقائع عامة ·

٨ - رأى البعض ان اعمال الرحالة ليست عملا علميا استنادا الى ان العملية تتعارض مع المغامرة · ويقول هنا كلودليفى ستراوس ان المغامرة adventure ليس لها مكان فى الانثروبولوجية وانها واحدة من الامور التى تقلل من قيمة العمل · ويرد فالبرى على ذلك بقوله : ومع ذلك فان ايفانز بريتشارد قد اصبح باحثا ميدانيا ليس لمجرد انه كان يريد ان يكون عقلانيا بل لانه كان يريد حياة المغامرة (٩) · ويضيف، فى موضع اخر قوله · ان مراجعة ما يكتبه الانثروبولوجيين الان يظهر انهم يتماثلون مع الرحالة اكثر ، من حيث ما يتعرض له من مخاطر عند المغامرة بمشاركة الاخرين من الغرباء حياتهم (١٠) ·

٩ - يذكر فوسيل انه بين الرحالة البريطانيين ثمة تماثل فى الاهتمام بالشذوذ والامور الغريبة التى تسيطر على كتابات الرحالة · انطلاقا من انه بدون الغرائب والشذوذ لا توجد قصص تحكى · وانه كلما كانت الحكايات اغرب كلما كان الوصف افضل ولذلك كان الاتجاه عند الرحالة الاول فى كتبهم الحديث عن رجال برؤوس كلاب ، واكله لحوم البشر ، وغير ذلك ·

ولقد شكل الاهتمام بالغرائب مشكلة فى وقت من الاوقات حيث كانت تقلل من علميه العمل فى نظر البعض الا ان الاثنوجرافيين قد قبلوا مهمه حل هذه القضية من خلال المدخل الايكولوجى لدراسة المجتمع · وثمة جيل اخر من الانثروبولوجيين مثل ليتش ، ودوجلاس قد استفادوا نظريا من اظهار ان الشذوذ او لانحراف هو شىء عادى وقد علق ليتش (١٩٨٢)

---

(٩) Ibid p. 55.

(١٠) Ibid p. 57.

على هذه النقطة بقوله : انه بالنسبة لما لينوسكى فان المشكلة الاساسية التى تواجه الباحث الميدانى هى كيفية تفسير الامـــور العجيبة التى تتخلل الكثير من انماط السلوك الذى يصفه والذى يفاجأ به فى المجتمعات الخارجية التى يختارها الانثروبولوجيون لدراستهم والاجابة انه بمجرد ان يتم فهم السياق الاجتماعى فيها جيدا فانه الشذوذ او الغرابة لا تلبث ان تختفى · ففى هذا السياق فان الجوانب المختلفة للســلوك الاجتماعى الانسانى لا تلبث ان تتلاءم مع بعضها البعض وتبدو معقوله· ولا شك ان طول بقـــاء الاثنوجرافى فى الحقل تحل وتفسر المزيد من الامور الغريبة (١١) ·

---

(١١) Ibid 60:

الفصل الثاني

الانثروبولوجيـون العـــــرب

ثانيــــا

الانثروبولوجيون العـــــــرب

اوضحنا فيما سبق ان الاثنوجرافيا التى تركها الرحالة القدامى قد قوبلت بالرفض والانكار من معظم الانثروبولوجيين ، رغم انالانثروبولوجيا قد قامت فى مراحلها المبكرة على مجهودات الرحالة والاثنوجرافيين القدامى ورغم ان الرحالة والمستكشفين كانوا يتحملون عبئا حقيقيا ويرتحلون من اجل الرحله والمشاهدة اصلا · عكس الحال فى عدد كبير من دارسى الانثروتولوجيا اليوم الذين لا يكتبون الا عن مجتمعات يتصادف وجودهم بها بحكم الوظيفة بجانب ان معظم البحوث التى تجرىالان تجرىبهدفمحدد مثل الترقى فى سلم الوظيفة او حتى بيع الكتب على ما ذكر البعض ·

واذا كانت مجهودات الرحالة القدامى قد قوبلت بالرفض والانكار والكراهية من جانب معظم المتخصصين فأن اسهام العرب فى هذا المجال قد كان اشد تواريا وتجاهلا · ذلك انه حتى تلك القلة التى اعترفت بالدور الريادى للرحالة فى قيام الانثروبولوجيا قد قصر اعترافها على دور الرحالة الاوربيين بحيث تجدهم « يردون البـــدايات الاولى لعـــلم الانثروبولوجيا « الى الرحلات التى قام بها كل من ماجلان وكولومبس وغيرهم · على ما ذهب هافيلاند (١) ولوسى مير (٢) وغيرهم ·

واذا كان بعض الباحثين قد نسب المدرسة الاثنوجرافية فى نشأتها الى غير العرب فقد كان متجنيا أيضا على العرب والمسلمين الذين اشتهر منهم عدد كبير من الرحالة وواضعى الكتب العديدة فى وصف الشعوب

---

(١) W. Haveland Anthropolagy. T. v. p. london, 1970. p. 52.

(٢) لوسى مير : الانثروبلوجيا الاجتماعية ··· ترجمة مصطفى سليم بيروت ١٩٨٠ ص ١٢ ·

التى زاروها • وما يتلاطم فيها من عادات وتقاليد وقيم تختلف كثيرا أو تقترب كثيرا مما الفوه • ولقد ساعدت عوامل معينة على ظهور البدايات المبكرة للانثروبولوجيا وخاصة المدرسة الانثوجرافية فى البلاد العربية وفى الدولة الاسلاميـــة •

١ ـ فقد كان اتساع رقعة البلاد التى خضعت للمسلمين والعمل على نشر الاسلام فى البلاد المفتوحة مدعاة للتعرف على شعوب هذه البلاد • وقد تصدى عدد من الرحالة والمحبين للاسفار لهذا العمل اعمالا على زيادة التألف والتقارب بين الشعوب المفتوحة والمسلمين • وتعرفا على عادات غريبه وغير مالوفة •

٢ ـ وجود طرق عديدة سالمة للقوافل التى كانت تربط بين البلاد الاسلامية وغير الاسلامية والتى كانت تربط بلاد المسلمين كلها بعضها بالبعض الاخر • وازدهار التجارة بين هذه البلاد بعضها وبعض •

٣ ـ بعض الشعائر الدينية كانت تعمل على التوحد والتقارب بين المسلمين جميعا بغض النظر عن لغتهم وعاداتهم • وكانت مدعاة لتعلم لغة واحدة هى لغة القران الكريم ونخص بالذكر الصلاة والحــج وقوافله السنوية (٣) •

٤ ـ اهتمام الدولة الاسلامية بنشر الاسلام فى البقاع النائية وارسال رحالة ودعاه مسلمين • وقيام بعض هؤلاء بتسجيل عــادات وتقاليد وعقائد الشعوب التى أرسلوا اليها • ومن هؤلاء ابن فضـــلان الذى توجه بأمر من الخليفة الى بلاد البلغار والروس والترك وغيرهم لنشر الدين وتعليم اهالى هذه البلاد الاسلام •

---

(٣) مصطفى الخشا ب: علم الاجتماع ومدارسه ـ مكتبـــة الانجلو المصرية ، القاهرة (١٩٧٥) ص ١٣١ •

٥ - اهتمام بعض العلماء المسلمين بالتعرف على حقيقة ما كتبه البعض منهم خاصة بعد ان تبين ان فيما كتبوه عن الشعوب المختلفة الكثير من المبالغات غير المنطقية · وقد كانت رحلة البيرونى ، وما أورده بكتابه ما للهند من مقوله موجهه بهذا السبب اساسا · كما ان ابن خلدون قد أورد الكثير فى مقدمته فى تناول ما أورده المسعودى وغيره عن الشعوب المختلفة التى زارها على ما سيرد تفصيلا فيما بعد ·

وقد كان لهذه الظروف التى احاطت بالدولة الاسلامية دورها بحيث وجدنا عددا من الرحالة المسلمين الذين قدموا أعمالا تعتبر بكل موضوعية اللبنة الاولى فى علمى الانثروبولوجيا والاجتماع · وبحيث ان هذه الكتابات تجعل العلماء المسلمين الرياده فى هذا المجال · ذلك ان ما قدمه الرواد المسلمين يرقى بل يبز ما قدمه كثير من الانثروبولوجيين الاجانب وقد لمع هنا اسماء · لا حصر لها من الرحالة والعلماء العرب · ونذكر من هؤلاء ·

١ - ابو الحسن على بن على المسعودى :

وهو من اشهر الرحالة الجغرافين · وأكثرهم ارتحالا واشملهم علما ، وقد وصفه بن خلكان بأمام اموٴرخين وشبهه البعض بهيرودوت الاغريقى(١) وقد أورد المسعودى الكثير من العادات الاجتماعية والنظم الطبقية والعلاقات بين أفراد طبقات والمجتمعات التى زارها بحيث « اذا تركنا الجانب السياسى والمذهبى فى كتابات المسعودى نجد ان حديثه عن البلاد والشعوب التى ارتحل اليها يشغل الجانب الاكبر من المصنفات التى تركها لنا » (٥) وقد طاف المسعودى ببلاد كثيرة وقام بدراسات

---

(٤) أحمد رمضان أحمد : الرحلة والرحالة المسلمون - دار البيان العربى للطبع والنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٧٦ ص ١٠١ ·

(٥) المرجع السابق ص ١١٤ ·

جغرافية لا تزال لها أهميتها ويعتبر المسعودى من أدق علماء الانثروبولوجيا العرب (٦) · وقد ترك المسعودى مؤلفات عديدة ضاع معظمها بسبب ضخامة حجمها وقلة انتشارها ولعل أبرز مؤلفاته كتاب ذخائر العلوم وكتاب الاستذكار وكتاب التاريخ فى أخبار الامم من العرب والعجم ، وكتاب التنبيه والاشراف وكتاب أخبار الزمان ، وكتاب الاوسط ، وكتاب مروج الذهب ومعدن الجوهر · وهو مصنف تاريخى جغرافى عظيم القيمة ويقع الكتاب فى قسمين ، تناول القسم الاول وصف الخليقه وروى قصص الانبياء فى ايجاز ، ثم انتقل الى وصف الارض والبحار والعجائب والغرائب وتاريخ الامم القديمة وما كانت تعتنقه من الاديان وما تعتقد فيه من المذاهب وما تتبعه من العادات والتقاليد · أما القسم الثانى فقد خصصه لتأريخ الاسلام من أواخر عهد الخلفاء الراشدين الى اوائل خلافة المطيع العباسى (٧) ·

٢ - أحمد ابن فضلان :

وقد قام برحلات الى بلاد الروس والترك والبلغار والصقالبة وقدم وصفا سريعا للعادات السائدة فى هذه المجتمعات · وسوف نشير الى اسهام ابن فضلان ببعض التفصيل فى هذا الكتاب ·

٣ - البيرونى :

وللبيرونى عدد كبير من المؤلفات · وأهم كتبة هو ما للهند من مقولة ويعتبر أهم الدراسات الانثروبولوجية العربية الرائدة · وسوف نشير الى اسهامه ببعض التفصيل فى هذا الكتاب ·

---

(٦) مصطفى الخشاب : مرجع سابق ص ١٣٢ ·
(٧) أحمد رمضان ، مرجع سابق ، ص ١٠٤ ·

٤ ـ الالـــوسى :

واشتهر الالوسى ـ السيد محمود شكرى الالوسى ـ البغدادى بكتابه بلوغ الارب فى معرفة أحوال العرب ، وينتمى الالوسى الى « الوس » وهى بلدة تقوم على جزيرة صغيرة فى نهر الفرات • وقد ولد عام ١٢١٧ هجرية فى جانب الكرخ ببغداد • وقد ارتحل الالوسى الى القسطنطينية• وقد استفاد كثيرا من رحلته هذه • وقدم ثلاثة كتب فى وصف رحـلة الذهاب والاياب من القسطنطينية وهذه الكتب هى :

١ ـ غرائب الاغتراب •

٢ ـ نشوة الشمول •

٣ ـ نشوة المدام •

وقد صور فى الكتاب الثانى جوانب متعددة من حياة المجتمـــع الاسلامى فى ذلك العصر من النواحى الاجتماعية والاقتصادية والعلمية والعمرانية • وفيه أوصاف أدبية جميله لمشاهدة المدن والقرى والجبـال والوديان والاشجار ، وهو نفس ما فعله فى كتابه نشوة المدام • حيث سجل فيه مشاهداته فى البلدان المختلفة ورأيه فى أخلاق اهلها وعوائدهم•

كما سجل فى كتابه الثالث رأيه فى علماء اسطنبول وفضلائها وتطرق الى أخلاق العلماء وقدم بيانا وافيا عن احوال الطرق الصوفية ومشايخها فى تلك الفترة (٨) •

وسوف نتناول كتابه بلوغ الارب فى معرفة أحوال العرب • ببعض التفصيل فيما بعد •

---

(٨) الالوسى : التحفة الاثنى عشريه للالوسى ، ص ٣٩ •

٥ - **المقدسى البشارى :**

وهو شمس الدين أبو عبد الله المقدسى المعروف بالبشارى المتوفى عام ٩٨٥م (٩) ويقول البشارى عن رحلاته : « لم أرض عن الخطة التى سلكها السابقون من العلماء المرتحلين (مثل أبى زيد البلخى ، وابن خرد ذابة والفقيه الهمزانى) ورسمت لنفسى طريقا أنتهجه فى رحلتى : عزمت على ان أزور الاقاليم الاسلامية وأذكر ما فيها من الصحارى والبحار، والبحيرات والانهار ، وأصف أمصارها المشهورة ومدنها المذكورة ، واختلاف أهل البلدان فى كلامهم ، وأصواتهم ، وألسنتهم ، وألوانهم ، ومذاهبهم ، ومكاييلهم ، وأوزانهم ، ونقودهم ، وصفة طعامهم وشرابهم، وثمارهم ، ومفاخرهم ، وعيوبهم ٠

ويشير البشارى الى أن منهجه هذا قد كلفه الكثير من المشقة قائلا : سحت فى البرارى وتهت فى الصحارى ٠ وقد كلفه ان ظل سبعين يوما تاهائها فى أحد المراث فى الصحراء (١٠) وقد زار المقدسى الكثير من بلاد العالم سواء فى اسيا او أفريقيا التى زار معظم بلادهما ٠ ولقد بدأ البشارى رحلاته وهو فى العشرين من عمره وذلك فى شهر شعبان عام ٣٥٦ هجرية (١١) ٠

- ومن الرواد أيضا فى هذا المجال **أحمد ابن ابى يعقوب المعروف** باليعقوبى صاحب كتاب البلدان الذى وصف الهند وأرمينية عام ١٤٩١م ومنهم أيضا **ابو القاسم عبيد الله بن خرداذبه** صاحب كتاب المسالك والممالك الذى ألفه حوالى ٨٤٦م ٠

- محمد بن حوقل - المتوفى عام ٩٩٠م ٠ ويعتبر كتابه المسالك

---

(٩) مصطفى الخشاب مرجع سابق ص ١٣١ ٠
(١٠) عبد الفتاح شلبى : المقدسى البشارى ، دار المعارف تمصر ، ص٩
(١١) المرجع السابق ، ص ١٢ ٠

مرجعا فى دراسة احوال دولة القرامطة الاجتماعيـــة ونظمهـا ســواء فى السياسة او الاقتصاد ٠

- أبو عبد الله ياقوت الحموى صاحب « معجم البلدان » وتوفى عام ١٢٢٩م ٠

- والشريف الادريسى (من المغرب) وهو من علماء الخرائط بصفة خاصة وصاحب مدرسة فى تصميمها ٠ ألف كتابه امشهور « نزهــة المشتاق فى أختراق الافاق » يناير ١١٥٣م وأهداره الى الملك روجر الثانى ملك أسبانيا ٠ وقد أشتغل بنقل علوم العرب الى الاوربيين ودعاه حكام صقلية ومدن ايطاليا واسبانيا للاسهام فى حركة نقل التراث العربى الى لغات بلادهم ٠

- وأبو عبد الله محمد ابراهيم الطنجى المعروف بأبن بطوطة (توفى عام ١٣٧٧م) قام بأسفار دامت ما يقرب من ثلاثين عاما زار فيهـا كل اجزاء الوطن العربى وبلاد الهند والصين وجنوب شرق اسيا وطوف بأفغانستان والعجم ثم الاناضول كما زار السودان وبلاد الحبشة وشرق افريقية ودون خلاصـــة دراساته وتجاربـــة فى كتابه المشهور « تحفة الانظار فى غرائب الامصار وعجائب الاسفار » (١٣٥٦م) (١٢) ٠

هـذه اشـــارات سريعـــة لبعض الانثروبولوجيين والجغرافيـين العرب من اثار نفيسة أفادت ميدان الداسات الاجتماعية ، لان ما قدمه هؤلاء من حقائق وملاحظات ومشاهدات واقعيـــة ووثائق لهـا أعميتها التاريخية فامدونا بمعلومات زاخرة عن عادة الشعوب التى زاروها وأحوالهم الجغرافية والاجتماعية كما أنهم استطاعوا تحليل هذه الحقائق والقيام بمقارنات وموازنات بين مختلف هذه الشعوب أضفت على رجال هذه المدرسة اهمية بالغة فى تاريخ الدراسات الاجتماعية عند العرب ٠ واذا

---

(١٢) مصطفى الخشاب : مرجع سابق ٠ ص ١٣٦ / ١٣٧ ٠

كان معظم من يؤرخ للانثروبولوجيا يرجع نشأتها الى الاوربيين فانه من حسن الطالع ان نجد من الاوربيين من يرد الحق الى أهله وهنا يقول كارلتون كوون فى تناوله للانثروبولوجيا عند العرب ما يلى (١٣) .

« أن علم دراسة الانسان موضوع حديث نسبيا . ظهر خلال القرن التاسع عشر بعد ان بسط الاوربيون الغربيون امبراطوريتهم السياسية والتجارية والكنسية فى كثير من أقطار العالم وأثناء هذا التوسع اتصل الاوربيون والامريكيون كذلك اتصالا وثيقا بشعوب تنتمى الى أجناس وحضارات اخرى هذه الاتصالات خلقت حاجة الى المعرفة وهذه الحاجة الى المعرفة دفعت عددا من اهل العلم الى دراسة جيرانهم على ظهر البسيطة ايمانا منهم بأن الفهم من شأنه ان يحدث صداقة وتعاونا وكان هؤلاء علماء الانثروبولوجيا وكانت نظرتهم منذ البدء نظرة عالمية قائمة على التسليم بأن لكل الشعوب حقا متساويا لا فى البقاء فحسب ولكن كذلك فى الاخذ بنصيب من تقدم المدنية وفى العيش فى سلام وسعادة فى ظل مجتمع عالمى .

ان علم الانثروبولوجيا لن يكون بدعا بالنسبة للعرب الذين درسوا التراث الادبى لامتهم فقد وصف رحالة عربى هو (ابن فضلان) الاسلاف الوثنين لسكان شمال غرب اوربا الحاليين كما أورد رحالة اخر هو ابن بطوطة روايات مفصلة عن الاخلاق والعدات للشعوب التى كانت تعيش فى مراكش الى الصين ولا شك أن فى التراث العربى عشرات من الكتب الاخرى فى الوصف الحضارى غير معروفة لدى الغربيين من علماء الانثروبولوجيا ويجب ان يشتغل علماء الانثروبولوجيا من العرب بالبحث عن هذه المخطوطات ونشرها لا باللغة العربية فحسب ولكن بلغة أوربية

---

(١٣) كارلتون . ب . كون « أنثروبولوجيا العرب » مقال مترجم ضمن اعمال مؤتمر الثقافة الاسلامية والحياة المعاصرة ، القاهرة ، ١٩٥٣ . ص ٣٩ .

كذلك فهذه الاحبار ستكون بالغة القيمة اذ تمكننا من أن نعرف التغيرات التى حدثت منذ كتابتها وتهدينا الى الاتجاهات التى علينا ان ننظر اليها لمعرفة التغير المقبل فى المستقبل ·

ولا شك ان العرب سيجدون تحليل المواد الانثروبولوجية أمرا مألوفا لهم فابن خلدون فى مقدمته قد حلل البناء الاجتماعى لقبائل الصحراء والبنـــاء الاجتماعى للمدن تحليلا عميقا وقد أدرك ابن خلدون مالم يدركه معظم العلماء المتأخرين من أن بين البيئة وطرق المعيشة الانسانية والبناء الاجتماعى علاقة سببيه · ولم يأخذ علماء الغرب فى اللحاق بعمل ابن خلدون الا خلال عشرات السنوات القليلة الماضية ·

ان علم الانثروبولوجيا وهو اسم لم يسمع به ابن خلدون هـــو المحصول النهائى للعمل الذى تم فى الجامعات القديمة فى شمال افريقيا وأوربا الغربية وأخيرا فى أمريكا وقد كان العرب هم الذين ابتكروا تقسيم العمل بين انواع الدراسات ، مما جعـــل قبول علم الانثروبولوجيـــا امرا ممكنا وللعرب ان يتقبلوا دراسة الانثروبولوجيا قبول حســن لسبب اخر ، ذلك أن دين رسول الله ﷺ قائم على أساس من التسامح والعالمية وبهذا يدين الانثروبولوجيا أيضا ·

لقد أخذ العرب منذ سنوات يدرسون علم الانثروبولوجيا فى القاهرة وبيروت وبغداد وفى أوربا وأمريكا وليس ما يدعو اطلاقا الى ان تنطوى هذه الدراسة على عدم الايمان بل أن من شأن هذه الدراسة أن تزيد المؤمنين ايمانا ، لانه ينتج عن ازدياد معرفتنا بالنواحى المعقـــدة من الانسان وبطرق حياته ان تصبح اشد وضوحا فى ادراكنا لوجود مبدأ اسمى موحد يسير شئون الكون ومن جملتها شئون البشر ولكن الايمان بمثـل هذا المبدأ لا يعنى ان علينا ان نتواكل وننتظر يوم الفصل فهناك عمل يجب ان يؤدى هنا ·

وألزم الاعمال جميعا هو أن نكشف كل ما نستطيع كشفه فى موضوع انقسام الانسان الى أجناس وهذا عمل علماء الانثروبرلوجيا الفيزيقيين متعاونين مع الجغرافيين وعلماء الحيوان ورجال المهنة الطبية فنحن نحتاج الى الجغرافيين لان الفروق بين الانواع المختلفة للكائنات البشرية فى السمات الواضحة مثل حجم الجسم ونسب الاعضاء ولون الشعر ، لون العينين ، شكل الشعر وشكل الوجه تتبع خطوطاجغرافية . فالناس فى البلاد الباردة أضخم وأثقل من أولئك الذين يعيشون فى بلاد حارة والناس فى الصحارى اطول وانحف . أما فى الغابات فاجسامهم أغلظ وأطرافهم أقصر والجلد ذو اللون الفاتح يوجد حيث يكونضوءالشمس ضعيفا على حين يوجد الجلد الاسمر حين يكون ضوء الشمس قويا .

ونحن فى حاجة الى علماء الحيوان الاخرى لان توزيعها يتبع نفس القواعد الجغرافية : والحيوان اسهل دراسة من الانسان ونحن فى حاجة الى رجال الطب لان الاليات التى بواسطتها لاءمت لاجناس بين نفسها وبين الاجواء المختلفة اليات فسيولوجية ولذلك يمكن ان تدرس هذه بوسائل طبية .

كما أنه يهم رجال الدين والفلاسفة والسياسيين لان هذه القواعد تبين ان ما يجعل الاجناس مختلفة فى القدرات الاخلاقية او العقلية قدرة الانسان الموروثة على ان يلائم جسميا بين نفسه وبين اجواء العالم المختلفة وعلى ان يبقى فى كل منها صالحا كل الصلاحية .

ومن فروع الانثروبولوجيا التى تهم المسلمين دراسة الاثار القديمه «الاركيولوجى» ففى البلاد الاسلامية ظهرت المدنيات الكبرىفىالعالم القديم وكثير من الاثار التى كشف عنها التنقيب فى البلاد الاسلامية ذات قيمة مالية كبيرة اما لقيمة المواد التى صنعت منها مثل الذهب والجواهر وأما لقيمتها الفنية أو للاثنين معا وان المحافظة على الاثار أهم من توزيعها فكثير من الكنوز ضخمة وهذه يجب ان تبقى حيث هى لان

البشر يستمدون من عبر الماضى شجاعة على السير الى الامام والاثار جزء من تراثنا ا[illegible]ى نحن بنى البشر لا يجوز أن نسمح بضياعه ·

وهناك فرع ثالث من فروع علم الانثروبولوحيا هو الاثنوجرافيا أو وصف الحضارات الحية وصفا دقيقا شاملا يشمل كل جوانب الحيـــاة للاشخاص الذين يعيشون فى بقعه معينة مثلا ·

أن علم الانثروبولوجيا موضوع هام وهو اليوم أهم من الدراسة الذرية او الادب أو الاعمال المصرنية العالمية ففى يده مفتاح كرامة النوع الانسانى ومساواته فى المستقبل البالغ الاهمية وأنه ليستطيع ان يهدينا الى سبيل الخروج من الحيرة التى أوقعنا فيها عصرنا عصر التقدم الآلى الفائق فى سرعته·وعلى العرب ان يعنوا به وان يدرسوه مدركين ذلك الادراك الصحيح الذى يتلخص فى أن خير طريق ينبعه اى انسان او أى شعب اذا أراد صنع شىء من الاشياء هو أن يحزم أمره ويصنعه بنفسه ·

ابـــن بطوطـــــــــه

رائـد الانثروبولوجيـــا العـــربى

هو أبو عبد الله محمد بن ابراهيم اللواتى ، نسبة الى لواته احـدى قبائل البربر ، المعروف بابن بطوطه والمقلب بشمس الدين ، ولد فى طنجه (ولذا كناه البعض بالطنجى) عام ٧٠٣هـ (١٣٠٤م) · ومكث فى طنجه الى ان بلغ الثانية والعشرين · وهو من اسرة عريقة شغل كثير افرادها منصب القضاء وقد التحق بمعهد طنجه الدينى ودرس العلوم الدينيـه والادب وفنون الشعر ·

وقد اندفع بدافع التقوى الى الحج ثم انساق بحبه الى الاسفار وكان قد وقف على اخبار الكثير من الرحالة فى عهده ممن سبقوه فبدأ رحلاته فى الثانى من رجب عام ٧٢٥ هجرية (١٣٢٤م) (١) ·

وقد قام ابن بطوطه برحلات ثلاثة ، وبدأت أسفاره من طنجه الى مصر عبر شمال افريقيا ثم الى الشام وبعد ان أدى فريضـه الحج زار ايران وبلاد العرب وشرق افريقيه ودخل القرم وحوض الفولجـا الادنى ثم عرج الى القسطنطينية · وبعد هذا كله يمعن فى الرحـلة شرقا الى خوارزم وبخارى وكردستان وافغانستان والهند والصين وجزر الهنـد الشرقية وجزر المديف وبعد أن يعود الى بلده يعاوده الحنين الى السفر

---

(١) ابن بطوطه : رحلة ابن بطوطه ··· دار صادر ببيروت ··· ص ٥ (لم يذكر عام النشر) ·

فيزور الاندلس والسودان (٢) ٠

ويعتبر ابن بطوطه احد مفاخر العرب والمسلمين على العموم ، انه لم يقم من بينهم على كثرة الرحالين منهم من جابة ابن بطوطه من بلاد الشرق والغرب ودون مشاهداته وترك لنا رحلته المتمتعه التى لم تفقد قيمتها حتى عصرنا هذا ، ولقد باهى به الرحالة الالمانى سيتزن الرحالة الاجانب ، فهو علم مفرد حتى بين الاجانب (٣) ٠

وقد وصفه صمويل نيسنسون (٤) بأنه أكبر مستكشفى العرب، وأضاف قائلا : أننا لو أردنا أن نتتبع كل تنقلاته لما وسع ذلك عشرات الصفحات فقد ظل يجوب الارض قرابة ثلاثين سنة ، وقد قضى فى رحلته الاولى ٢٥ سنة ، عاد بعدها الى فاس فى بلاط السلطان أبو عنان ثم خرج ثانية من فاس فى رحلتين الاولى الى الاندلس والثانية الى السودان الغربى وقد قضى فى الرحلة الاخيرة سنتين واستغرقت الاولى أكثر من عام ٠ وبذلك استغرقت رحلاته الثلاثة زهاء تسع وعشرين سنة (٥) ٠

وقد بدأ ابن بطوطه رحلاته اصلا بهدف الحج وكان عندئذ فى الثانية والعشرين من عمره وكان شابا متدينا سليل أسرة عريقة متدينة ٠ وقد درس العلوم الشرعية وقد نبغ فى هذه العلوم ٠ وحيث عرف عنه ذلك فقد وكلت اليه مهمة القضاء منذ حداثه سنة ، فقد عمل قاضيا لرفاق رحلة الحج من المغاربة وهو فى الثانية والعشرين ٠كما عمل قاضيا بـ الهند والصين عندما زارهما ومكث فيهما مددا طويلة ، وكذلك عمل

---

(٢) نقولا زيادة : الجغرافية والرحلات عند العرب ٠ الاهلية للنشر والتوزيع ٠٠٠ بيروت ١٩٨٠ ص ١٨٠ ٠

(٣) عبد الله عنان : مجلة العربى ٠٠ العدد ١٤٦ يناير ١٩٧١ ص ٣٢ ٠

(٤) صمويل نيسنسون ، وليام ويت : سير ملهمة من الشرق والغرب ترجمة اسماعيل مظهر ٠ مكتبة النهضة المصرية ١٩٦١ ص ٤ ٠

(٥) ابن بطوطه الرحله ٠٠٠ ص ٥ ، ص ١٤ ٠

بالقضاء فى جزر المالديف وغيرها • وتبدو عاطفته الدينية القوية فى اهتمامه بالاولياء والمزارات والمساجد ، بحيث انه لم يترك مسجدا .ولا زاوية • فى البلاد التى مر بها ، الا وزارها ، ونزل ضيفا عليها •وذكر كرامة ابى الحسن الشاذلىبالاسكندرية ثم ذكر المسجد الاقصىوقبة الصحراء ومسجد الرسول ، وروضته الشريفه ، وذكر زيارته لاثر مشهور بسيلان على شكل قدم يبدو اثرها غائرا بصخرة سوداء وبه تسح حفر يضع بها الزوار من الكفار الذهب والياقوت ويزعمون انه اثرا مقدسا (٦) •

ورغم ان ابن بطوطه قد بدأ رحلاته بنية السفر الى الحج أصلا ،الا الا انه كان مملوءا بالشوق للمجهول وحب الترحال والسفر ، ويبدو ذلك من افتتاحه رحلته بقوله : الحمد لله الذى ذلل الارض لعبادة ليسلكوا منها سبلا فجاجا (٧) ومع ذلك مان عاطفته الدينية كانت تحكم اسفاره وتوجهها وتصبغ حكمه على مشاهداته بصيغة خاصة ومن ذلك قوله : (فبلاد الصين على ما فيها من حسن لم تعجبنى بسبب غلبة الكفر عليها ، فمتى خرجت من منزلى رأيت المناكير الكثيرة ، فأ قلقنى ذلك حتى كنت الازم المنزل لاأخرج الا للضرورة (٨) •

ولما كانت مشاهدات ابن بطوطه التى كان قد سجلها فى مذكرته الخاصة قد سلبها الهنود منه أثناء بعض جولاته بالهند ، لذلك فقد أمره السلطان أبى عنان ، سلطان فاس ، بأن يملى أحبار رحلته على كاتب السلطان المسمى ابن جزى ، فأملاه أياها • وقد سمى ابن بطوطه المؤلف الذى يحمل اخبار رحلاته « تحفة النظار فى غرائب الامصار وعجائب الاسفار • ولكنها تعرف اليوم برحلة ابن بطوطه (٩) •

---

(٦) ابن بطوطه •• مرجع سابق ص ٥٩٩ •
(٧) المرجع السابق •• ص ٩ •
(٨) المرجع السابق ص ٦٣٨ •
(٩) امرجع السابق •• ص ٦ •

وقد اهتم المستشرقون فى انجلترا وفرنسا والبرتغال برحلة ابن بطوطه ، فترجموها كلها ، أو قاموا بترجمة أجـزاء منها · وتناولوها بالتعليق والدراسة على ما سنرى بعد قليل ·

الزواج فى حياة ابن بطوطه :

يشير ابن بطوطه الى حياته الاسرية والزواجية فى مواضع عديدة من رحلته وهنا فقد كانت لحياة الترحال وعدم الاستقرار أثرها الكبير فى تعدد زيجـات ابن بطوطه · ويشير هو الى ذلك فى عدة مواضع من رحلته · ومن ذلك مثلا قوله انه أثناء اقامته بجزر ذيبة المهل وهى احدى جزائر الديف الحالية اذ احتفل به احد وزرائها ويدعى سليمان مانايك وقد منحـه بستانا وجارية وسرعان ما فهم ابن بطوطه أن الوزير انعم ليتزوج ابنتـه ولكن بطوطـه لم يكن يرغب ان يتزوج ابنـه الوزير فطلب منه ان يرد جميع الهدايا والمـال وبعث اليه رسولا ينصحه سـرا بالاقامـة وعدم مغادرة الجزيرة وقبل الزواج من ابنة الوزير على مضض ·

وتم الاستعداد للحفل لعقد القران وحدث أمر غريب اذ لم يحضر الوزير الى السرادق وقد همس أحد خاصة الوزير لابن بطوطه ذاكرا له أن ابنة الوزير قد رفضت الزواج به ، وأن الوزير يعرض عليه أن يتزوج بامرأة جميلة من نساء القصر · وقد امتدح ابن بطوطـه جمالهـا واخلاصها وقـد تزوج ابن بطوطه بأربع نساء من كريمات القوم فى جزيرة ذيبة المهل بالذات ، فقد تزوج ربيبة الملك ، ثم تزوج زوجة أخرى وهى ابنة وزير معظم عندهم كان جده السـلطان داود حفيد السـلطان · ثـم يقول ابن بطوطه ثم تزوجت زوجة اخرى كانت زوجة للسلطان شهاب الذين ، وعمرت ثلاث ديار وكانت الرابعة وهى ربيبة الوزير وهى احبهن الى (١٠) وقد أنجـب الكثـير من الاطفـال سواء من زوجاته او مـن

---

(١٠) ابن بطوطه ، مرجع سابق ص ٥٨٩ ·

جواريه . ويوضح ابن بطوطه انه كان مزواجا . ففى كل بلد يحل بها كان يتخذ لنفسه عددا من الزوجات بالاضافة الى الجوارى على غرار ما فعل فى جزيرة ذبيه المهل .

وقد عمل ابن بطوطه بالقضاء والفتيا فى عدد كبير من البلاد التى زارها وقد كان اشتغاله بالقضاء سببا فى كراهية البعض له ، بل كان ذلك سببا فى تركه كثير من البلاد كان قد استقر فيها بالفعل على ما حدث بجزيرة ذيبة المهل أحد الجزر الملاديفيه التى ولى القضاء بها على كراهة منه على ما اشار (١١) هو . وقد كان يتقاضى أجرا كبيرا عن عمله بالقضاء فى المجتمعات التى زارها فمثلا وجدناه يتقاضى ١٢ الف دينارا عن قيامه بالقضاء فى دلهى بالهند .

وفاة ابن بطوطه :

واصل ابن بطوطة تجواله فى السودان حتى بلغ مدينة تدعى (تكدا ـ وهناك جاءه أمر سلطان فاس بالعوده واختار طريقا قصيرا مقفرا ولكن يتوافر به الماء . وخرج ابن بطوطه من تكدا يوم الخميس الحادى عشر من شعبان سنة ٧٥٤هـ فى قافلة كبيرة .

وكان الطريق متعبا بسبب وجود بعض قطاع الطرق به ولكن وصلت القافلة اخيرا مدينة سجلماسة فى منتصف ذى القعدة من سنة ٧٥٥هـ . ومن هناك قصد الى فاس حيث تشرف بمقابلة السلطان ومكث بجواره حيث سجل رحلته .

وقد توفى ابن بطوطه طبقا لما تجمع عليه أغلب المراجع فى عام ١٣٦٧ وربما فى عام ١٣٦٨م (حوالى ٧٧٠هـ) عن عمر يناهز ٦٧ عاما .

---

(١١) المرجع السابق ، ص ٥٨٨ .
(١٢) المرجع السابق ص ٣١٥ .

وأن كانت هناك روايات اخرى قالت انه توفى عام ١٣٧٧م (حـوالى ٧٧٩هـ) ٠

وقد طبعت رحلة ابن بطوطه فى باريس مع ترجمة فرنسية فى أواخر القرن الماضى (١٨٧٤ ـ ١٨٧٩م) كما نقلها الى الانجليزية أحد القسس ونشر الاستاذ «جب» ملخصا لها بالانجليزية فى ١٩٢٩ ٠ وقد ترجمت الى اللغات الالمـانية والبرتغاليـة والتركيـة وطبعت فى القاهرة طبعتين عام ١٣٢٢ بالمطبعة الخيرية والثانية سنة ١٩٣٤ تحت عنوان رحلة ابن بطوطه وقد أصدرتها وزارة المعارف العمومية وترجمت الرحلة الى اللغـة البلجيكية فى ١٩٦١ وترجمها غابريلى الى الايطالية فى **١٩٦١** ، وأيضا ترجمت الى اللغة اليابانية والتركية والروسية والبرتغالية ٠

بعض الملاحظات الانثروبولوجية والاجتماعية فى رحلته ابن بطوطه :

ان المتابع لرحلات ابن بطوطه وما قدمه من وصف عن المناطق التى زارهـا وهى كثـيرة ليستطيع دون مغـالاة أن يضـعه كأحـــد الرواد الانثروبولوجيين الاوائل ٠

فاذا كان علماء الغرب قد زعموا ان الانثروبولوجيا كعلم ترجع الى الرحالة الاول واذا كانوا قد وضعوا على رأس الرحالة فاسكوديجاما ـ وكريستوفركولمبس ، فان مراجعة ما قدمه ابن بطوطه فى رحلاته من وصف ، دقيق لكثير من العادات والسمات الثقافية للشعوب التى زارها لتضعه فى مصاف الاثنواجرافيين الاوائل او على الاقل لتضعه فى موضع المقدمـة بالنسبة للرحالة ٠ ويكفى هنا الاشارة الى ان ابن بطوطه قد عاش فى فترة سبقت هؤلاء الغربيين الذين قيل بريادتهم للانثروبولوجيا بمدة طويلة ، كما عاصر بعضهم حيث كان معاصرا للرحالة الاوربى ماركوبولو ٠

ويهمنا هنا أن نشير الى أهمية كتابات ابن بطوطة من وجهة النظر الانثروبولوجية مركزين اولا على اشارة البعض الى هذه النقطة ثم نقد

يسمح الامر بأن نتابع اشارات ابن بطوطة لبعض الجوانب التى تشكل مجال دراسات الانثروبولوجيين المعاصرين وذلك على النحو التالى :

١ - العادات والعلاقات الاجتماعية عند ابن بطوطه ·

٢ - الجوانب الاقتصادية (انتاج - سبل تبادل ووسيط نقدى) فى رحلة ابن بطوطه ·

٣ - بعض مظاهر الضبط الاجتماعى ووسائله فى رحله ابن بطوطه·

واذ نبدأ بالنقطة الاولى وأقصد بها اشارات البعض للاهمية الانثروبولوجية والاجتماعية لكتابات ابن بطوطه على النحو التالى :

يقول أحد الباحثين (١٣) مشيرا الى هذه الاهمية :

ولرحلة ابن بطوطه الافريقية أهمية تاريخية وانثروبولوجية · وأما اهمية الرحلة الافريقية من الناحية الانثروبولوجية فتكمن فى ثرائها بالملاحظات الاجتماعية والاقتصادية خاصة عن قبائل الطوارق الزنجية التى تقطن افريقيا الغربية وغيرها على ما سنرى وعموما فلابد أن نؤكد ثانية بأن رحلة ابن بطوطه لافريقية بالرغم من ايجازها الشديد، قد اشتملت على معلومات قيمة عن الصحراء العربية الكبرى وعن افريقيا المدارية · وهذه المعلومات تفوق ما ورد فيما كتب الرحالة والجغرافيين الاوائل · واذا كان الادريسى والبكرى قد كتب عن الصحراء العربية الكبرى باسهاب وتفصيل فان تلك الكتابات لم تشتمل على ملاحظات انثروبولوجية واقتصادية بل اقتصرت على ذكر مدن تلك امنطقة وتعداد ما بينها من مراحل ، كما اشتملت على وصف مفصل لبعض المواضع ، مما يجعل رحلة ابن بطوطة الافريقية متفوقة عليها فى ميدان الجغرافية الاحتماعية والاقتصادية ·

---

(١٣) شاكر خصباك ، مرجع سابق ص ٢١٨ ·

ويعود نفس المؤلف فى ختام تقييمه (للرحلة) لابن بطوطـــــه موضحا ان هذا الكتاب له أهمية عظيمة لعلماء الانثروبولوجيا حيث حفل بالاوصاف المسهبة والدقيقة للانظمة الاجتماعية والسياسية لبلدان جنوب شرق اسيا ، ولاسيما الهند وجزر الهند الشرقية ، وكذلك لاقطـار اسيا الوسطى والغربية كتركستان وبلاد الاناضول وكذلك لجهات افريقيـا الغربية بحيث يمكن اعتباره سجلا ممتازا للاحوال السائدة فى البلدان المذكورة فى ذلك العصر · ويمكن القول ايضا ان المعلومات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى وردت فى الرحلة عن الهند وتركستان وجزر المديف وجهات أفريقيا الغربية معلومات اصليه كلية ولم يسدق ابن بطوطة اليها أى رحالة مسلم اخر (١٤) ويقول حسين فهيم فى متابعة تاريخ الانثروبولوجيا ولرحلات ابن بطوطه وكتاباته خصائص ذات طابع انثروولوجى برزت فى اهتمامه الكبير الناس ووصف دقائق حياتهم اليومية وطابع شخصياتهم وسلوكهم وقيمهم (١٥) ·

وعلى أية حال فان المتابع لما كتبه ابن بطوطة ليستطيع ان يتابع ملاحظاته فى شتى مجالات الحياة الاجتماعية على النحو التالى :

---

(١٤) شاكر خصباك ، مرجع سابق ص ٢٩٢ ·
(١٥) حسين فهيم : قصة الانثروبولوجيا · عالم المعرفة الكويت ١٩٨٦ ١٩٨٦ ص ٥٦ ·

أولا

العـــادات والعلاقـــات الاجتماعيـــة

أشار ابن بطوطه الى العديد من العادات الاجتماعية ومن ذلك أشارته الى : عبادة الاوثان و « عادة حرق الموتى فى الصين والهند كما أشـار الى العبودية فى الصين حيث أشار الى وجود مدينة كاملة يسكنها فقد عبيد القان فى الصين وانه سكانها جميعامقيدون من أرجلهم بالحديد. وبعد عشر سنوات من الخدمة يفك قيد العبد ويعتق العبد تماما عند الخمسين(١) وصور بصورة شيقة أخاذه احتفالات الاعياد والزواج والوفاه والدفن • فى عدد كبير من المجتمعات التى زارها ، ففى أشارته الى شعائر اموت : يقول (٣) فى ايران وفى مدينة الفيزوز • يقول أنه رأى أهلها ، وقـد خرجوا لتشييع جنازه ، وقد أو قدوا خلفها وأمامها المشاعل واتبعوهـا بالمزامير والمغنين ، بأنواع الاغانى المطربة • ويذكر فى موضع اخر أنه فى مدينة ايذج بالعراق وجد المشيعين للميت قد جزوا ناصيتهم ، وقد انقسموا الى فريقين ، ترصف كل فرقه الى الاخرى ، وهذ ضاربون بأيديهم على صدورهم قائلين (أخوند كارما) ومعناه مولاى أنا « مولانا » (٣) • ومن ذلك أيضا وصفه القبور فى تركيا فى مدينة تدعى مطرنى حيث يقول : ان اهل تلك البلاد يبنون على القبور بيوتا من الخشب ، يظن رائيها أنها عمارة ، فيجدها قبور (٤) • وفى مدينة صنوب بتركيا يخرج مشيعى الجنازة ، كاشفى الرؤوس • وثيابهم مقلوبه (٥) •

كما أشار الى عادات تقضى بدفن بعض الاشخاص احياء مع جثة

---

(١) ابن بطوطة : مرجع سابق ص ٦٤٠ ، ٦٢٨ •
(٢) ابن بطوطة : مرجع سابق ص ١٩٩ •
(٣) المرجع السابق ص ١٩٦ •
(٤) المرجع السابق ص ٣١٢ •

المتوفى اذا كان شخصية هامة بالمجتمع ، على ما فعل عندما وصف دفن الفان الصينى ·

وأشار الى عادات ترتبط بعدم دفن جثة القتيل الا بعد قتل قاتله وأخذ الثأر للميت القتيل ، على ما وجدنا فى جزيرة ذيبه المهل (٦) ·

كما أشار الى عادات دفن الموتى بدمشق ، وما يرتبط بهذه العملية من اجتماع بروضة الميت صبيحه اليوم الثالث من دفنه ، وقيام اهل الميت ، وأصدقائه ، وذويه ، بفرش الروضه بالثياب الغالبية ، وكسوة القبر بأغلى الاقمشة ، وأحاطة القبر بالرياحين والورد ، ثم صب ماء الورد على المعزين صبا ، بادئين بالقاضى ومن يليه ، وتوزيع محلول السكر عليهم (٧) ·

وعموما فاننا نكتفى بهذا القدر ، بلاشارة الى ان ابن بطوطه قد تابع فى عديد من المواضع من كتابه عن الرحله تابع شعائر الدفن والشعائر المصاحبه للموت بشكل عام · وهو هنا لا يختلف عن كثير من البحوث الانثروبولوجية التى تهتم بالوصف الاثنوجرافى المستفيض للشعائر المرتبطة بالموت وعادات الدفن ووصف القبر واجراءات الدفن وغيرها وكل ما يختلف فيه ابن بطوطه عن الانثروولوجيين المحدثين فى تناول هذه النقطة يتمثل فى ان ابن بطوطة كان يصف هذهالعادات فى مجتمعات عديدة · هى مجتمعات البلاد التى مر بها فى رحلاته الطويلة · ولذلك جاء وصفه لما يرتبط بالموت من عادات متناثر فى ثنايا وحلته · وقصير حيث لم يقدم وصفا مكثفا لهذه العادات · عكس الحال بالنسبة للانثروبولوجيين ،المحدثين ، الا انه لم يختلف عنهم فى اهتمامه بهذهالنقطة

---

(٥) المرجع السابق ص ٣٢٠ ·
(٦) المرجع السابق ص ٥٦٩ ·
(٧) المرجع السابق ص ١٠٧ ·

بل وفى الموضوعات التى تناولوها فى هذه النقطة والمنهـــج المتمثل فى الملاحظة والاستعانة بالاخباريين فى هذا الصدد (٨) ٠

كما أشار ابن بطوطه الى عادة ترتبط بالمكانة الاجتماعية ورموزها فى بعض المجتمعات ، فقال انه فى الصين « من عاداتهم أن يسبك التاجر ما يكون عنده من الذهب او الفضة قطعا قطعا تكون القطعة منها قنطار فما فوق القنطار وما دونه ايضا ٠ ويجعل ذلك على باب داره ، ومن كان له خمس قطع منها جعل فى أصبعه خاتما ، ومن كان له عشر جعـل خاتمين ٠ ومن كان له خمس عشرة (أطلقوا عليه لقب) سموه « اليشتى » ويسمون القطعـــة الواحـدة بركاله (٩) ، وقط أشار الى عادة مماثلة فى تركيـا حيث ان التركى من اصحاب الخيل يربط على العربات التىتركبهانساؤهعادة قطعة من لبد فى طول الشبر مربوطـــة الى عـود رقيـق فى طـــول الذراع ، فى ركن العربه ، ويجعل لكل ألف فرس مما يملك قطعة ، ورايت منه - على ما يقول ابن بطوطـه - من يكون له عشر قطـع ومن له دون ذلـــك (١٠) ٠

ولعل ذلك يذكرنا برموز المكانة التى يذكرها مالينوسكى فى تناوله لنتروبرياندبين وذلك من زاويتين :

١ - العقود والاساور التى يلبسها التروبرياندبين والتى تدل على

---

(٨) انظر هنا اسلام الفار : الانثروبولوجيا الاجتماعية - الجزء الاول مرجع سابق الفصل الخامس (سلجمان - الموت وشعائر الجنازات عند الدنكا ص ٧٧ - ٧٩ ، الفصل السادس راد كليف براون - الموت وشعائر الجنازات فى جزر الاندمان ص ١٠٥ - ١١٢ ، الفصل السابع مالينوسكى - الموت وشعائر الجنازات فى جزر التروبرياند ص ١٥٧ - ١٦٤ ٠ وغيرهم وغيرهم ٠

(١٠) مرجع سابق ص ٣٢٨ ٠

على مكانته التى ترتفع بزيادة عددها وأنواعها (١١) ٠

٢ – ويذكرنا حديثه عن وضع الصينى لما يملك أمام بيتـه يذكرنا بوصف مالينوسكى التفصيلى لوضع التروياندى لما يملك من ثمار اليام فى أكوات أمام بيته ٠ ومنافسته لغيره من أبناء قومه على أساس كم اليام ونوعه (١٢) ٠

وفى متابعة لنفس النقطة يشير ابن بطوطه الى عادة حمل الرجال والنساء على المحفات فى الهند ٠ فيصف المحفات بأنها أشبه بالسرير ، مفروش عليها الحرير والقطن ٠ ويحملها اربعة رجال ويقول ابن بطوطة : أن هؤلاء الحمالين ، أما من العبيد ، أو من فئه تتخصص فى هذا العمل بالاجر ، وبالبلدمنهم جماعة يسيره يقفون فى الاسواق ، وعند باب السلطان وأبواب الناس للكرى (١٣) (للايجار) ٠

وهنا أيضا يشير ابن بطوطه الى تحية العامة لذوى المكانات العالية فى جزيرة ذبيه المهل بقوله : ان ذلك يتم بوضع أصبع السبابه على الارض ، ثم تقبيلها ووضعها على الرأس (١٤) ٠

وضع المرأة وعلاقة الجنسين :

تناول ابن بطوطة وضع المرأة الهندية فى علاقتها بالرجل وتناول دقائق حياتها معه ٠ ولعل ما ورد فى كتابه عن جزر المديف يبرز بوضوح الجـانب الانثروبولوجى فى كتابات ابن بطوطه وخاصة ما يختص بالتركيز على

---

(١١) انظر احمد ابو زيد الانساق : الهيئة المصرية العامة للكتاب – مصر ١٩٦٧ ص ٢١٠ ٠

(١٢) انر هنا : عبد الله عبد الغنى غانم ، النظرية فى علم الانسان الاقتصادى ، المكتب الجامعى الحديث ١٩٨٣ ٠ الفصل الرابع ٠

(١٣) ابن بطوطه : مرجع سابق ، ص ٥٠٦

(١٤) ابن بطوطة : مرجع سابق ، ص ٥٨٩ ٠

العادات الاجتماعية . وللدلالة على ذلك نسوق ما أورده ابن بطوطه فى هذا الشأن :

وأهل هذه الجزر أهل صلاح وديانة وايمان صحيح ونية صادقة ، اكلهم حلال ودعاؤهم مجاب وأبدانهم ضعيفة ولا عهد لهم بالقتال والمحاربة وسلاحهم الدعاء . ولقد أمر مرة بقطع يد سارق نغشى على جماعة منهم كانوا بالمجلس وأكثر عمارتهم بالخشب وهم أهل نظافة وتنزيه عن الاقذار وأكثرهم يغتسلون مرتين فى اليوم لشدة الحر ، ويكثرون من الادهان العطرية كالصندليه وغيرها . ويتلطفون بالغالية المجلوبه من من مقدشو ، ومن عاداتهم أنهم اذا صلوا الصبح أتت كل أمرأة الى زوجها او ابنها بالمكحلة وماء الورد ودهن الغاليه فتصقل بشرته وتزيل الشحوب عن وجهه . ولباسهم فوط بشدون الفوطة منها على أوساطهم عوض السراويل ويجعلون على ظهورهم ثياب (الوليــاء) وهى شبه المحاريم ، وبعضهم يجعل عمامه وبعضهم منديلا صغيرا عوضا عنها ، عوائدهم أنه اذا تزوج الرجل منهم ومضى الى دار زوجته بسطت له ثياب القطن من باب دارها الى البيت وتكون المرأة واقفه عند باب البيت تنتظره فاذا وصل اليه رمت عند رجليه ثوبا يأخذه خدامه ، وأن كانت المرأة هى التى تأتى الى منزل الرجل بسطت داره وجعل فيها الودع ورمت المرأة عند الوصول اليه الثوب على رجليه ، وكذلك عاداتهم عند السلام على السلطان فلابد من ثوب يرمى عند ذلك .

ويضيف ابن بطوطه أيضا :

وأن نساء جزر المديف لا يغطين رؤوسهن ولا سلطانتهن تغطى رأسها ويمشطن شعورهن ويجعلنه الى جهة واحدة . ولا تلبس أكثرهن الا فوطة واحــدة تسترها من السرة الى أسفل وسائر أجسادهن مكشــوفة وكذلك يمشين فى الاسواق وغيرها . ولباس بعضهن قصر على الفوطه وحليهن الاساور وتجعل المرأة حمله منه فى زراعيها بحيث تملا الكوع والمرفق

وهى من الفضه ، ولا يحمل أساور الذهب ، الا نساء السلطان وأقاربه• ولهن خلاخيل يسمونها البابل وقلائد ذهب يجعلنها على صدورهن ويسمونها اليسر ، والتزوج بهذه الجزائر سهل لنذارة (أى لقله) الصداق وحسن معاشرة النساء • وأكثر الناس لايسمى صداقا • وانما تقع الشهادة ويعطى صداق مثلها • واذا قدمت المراكب تزوج أهلها النساء ، فاذا ارادوا السفر طلقوهن • وهن لا يخرجن من بلادهن أبدا • ولم أرفى الدنيا أحسن معاشرة منهن • ولا تكل المرأة عندهم خدمة زوجها لسواها بل هى تأتيه بالطعام وترفعه بين يديه ، وتغسل يديه ، وتاتيه بالماء للوضوء • ومن عوائدهم ألا تأكل المرأة مع زوجها • وقد تزوجت نســـوة فأكل معى بعضهن بعد محاولة ، وبعضهن لم تأكل معى ، ولا استطعت ان أراها تأكل ولا نفعتنى الحيلة فى ذلك (١٥) •

ويشير الى قيام المرأة فى جزيرة ذبية امهل بتزيين زوجها بقوله :

أنه فى جزيرة ذيبة المهل فان المرأة اذا صلى زوجها أو أبنها أتته بالكحلة وماء الورد ودهن يستخدم فى الزينة - فيكحل عينية ويدهن بماء الورد ودهن الغالبية •

ويتابع ابن بطوطه العلاقة بين الجنسين فى رحلته الى السودان أيضا بالاشارة الى أن ثمة مساواة بين الرجل والمرأة هناك •

أما ملاحظاته الانثروبولوجية فأهمها بلا ريب ما يتعلق بتسجيله للنظام الامى • ويعتبر ابن بطوطة اول الرحالة الذين كشفوا عن النظام الامى الذى تتبعه تلك القبائل لاسيما فى منطقة ايولاتن وهى عمـــانه السودان (١٦) وهو النظام الذى يجعل النسب والوراثة متعلقين بالام

---

(١٥) ابن بطوطه : المرجع السابق ص ٦٧٨ •
(١٦) الرحلة ص ٩٧٦ •

وعائلتها وكانت مدينة أيوالاتن أول مدينة لاحظ فيها ابن بطوطة سيادة هذا النظام الاجتماعى الذى صوره على النحو التالى :

(وبلدة ايوالاتن شديدة الحر وفيها يسير نخيلات يزرعون فى ظلالها البطيخ • ومائهم من ابار بها ولحم الضأن كثير بها وثياب أهلها الحسان مصرية • ولنسائها الجمال الفائق وهن أهم شأناً من الرجال وشأن هؤلاء القوم عجيب وأمرهم غريب • فأما رجالهم فلا غيره لديهم ولا ينتسب أحدهم لابيه بل ينتسب لخاله ولا يرث الا أبناء أخته دون بنية وذلك شىء ما رأيته فى الدنيا الا عند كفار الليبار من الهنود • واما هؤلاء فهم مسلمون محافظون على الصلوات وتعلم الفقه وحفظ القران • وأما نساؤهم فلا يحتشمن من الرجال ولا يتحجبن مع مواظبتهن على الصوات • ومن أراد التزوج منهن تزوج لكنهن لا يسافرن مع الزوج ، ولو أرادت أحدهن ذلك لمنعها أهلها • والنساء هنالك يكونن لهن الاصدقاء والاصحاب من الرجال الاجانب • وكذلك للرحال صواحب من النساء الاجنبيات ويدخل احدهم دراه فيجد أمرأته ومعها صاحبها فلا ينكر ذلك (١٧) • والابن هنا لا ينسب لابيه بل الى خالة • ولا يرث الرجل أبناؤه بل أبناء أخته دونهم •مع أن هذه القبائل مسلمة يحافظ أهلها على الصلاة ، ويعلموا الفقه ويعلمونه لابنائهم ويحفظون القران(١٨) وهنا يذكر ابن بطوطه عند حديثه عن سلطان تكدا قال أنه أى السلطان قد زاره راكبا فرسا ومعه أولاد أخته وهم الذين يرثون ملكه •

كما أوضح ابن بطوطة انه قد وجد ان المرأة اعظم مكانة من الرجل بين ابناء قبائل بردامه (١٩) •

---

(١٧) الرحلة : ص ٦٧٨ •
(١٨) ابن بطوطه مرجع سابق ص ٧٥٨ •
(١٩) المرجع السابق : ص ٥٧٧ •

ومن الملاحظات الانثروبولوجية الهامة فى هذا الشأن ما أورده ابن بطوطه عندما أشار الى نظام اجتماعى يرتبط بالمكانة والعلاقة بين الفئات الاجتماعية فى الاناضول وهو ما يسرى (بنظام الاخى) أو (نظـام الفتيـــان) ٠

وفى نظام الاخى(يقول ابن بطوطه) (٢٠) نجد ان شخصا يجتمع أهـل صناعته وغيرهم من الشبان الاعزاب والمتحررين بتقديمه على أنفسهم (وتلك هى الفتوه أيضا) ٠ ويبنى الجماعة زاوية ويجعل فيها الفرس والسرج وما يحتاج اليه من الات ٠ ويخدم اصحابه بالنهار فى طلب معايشهم ، ويأتون اليه بعد العصر ، بما يجتمع لهم ، فيشترون بـــه الفواكه والطعام وما الى ذلك مما ينفق فى الزواية ، فان ورد فى ذلك اليوم مسافر على البلد ، أنزلوه عندهم وكان ذلك ضيافته لديهم ، حتى ينصرف وان لم يرد وارد اجتمعوا على طعامهم فأكلوا وغنوا ورقصوا وانصرفوا الى صناعتهم بالغد ، واتو بعد العصر الى مقدمهم بما اجتمع لهم ، ويسمون بالفتيان ويسمى مقدمهم كما ذكرنا بالاخى (ونظام الاخيـــه) مصطلح استخدمه ابن بطوطة ليشير الى شيوع مثل هذه الجماعات ٠ التى لكل منها (أخى) ولذلك فقد اشار ابن بطوطة الى أن هذا النظام سائد فى جميع البلاد التركمانية والرومانية وتركيا) يوجد فى كل بلد ومدينة وقرية ٠ وتقوم جماعة الاخى فى ظـل نظامهم بدور اجتماعى هام على ما يوضح ابن بطوطه فى قوله ٠

أنهم يحتفلون بالغرباء من الناس ، وهم اسرع الى اطعام الطعـام وقضاء الحوائج ، والاخـذ على أيدى الظلمه ، وقتل الشرط ومن لحق بهم من أهل الشر ٠ ومن عوائد هذه البلاد انه ما كان منها ليس بـه

---

(٢٠) ابن بطوطه مرجع سابق ص ٢٨٤ ٠

سلطان فالاخى هو الحاكم به ، وترتيبه فى أمره ونهيه وركوبه هو ترتيب الملوك (٢١) ٠

والاخى هو نفسه ما عرف فى مصر (بالفتوة) وقد أشار ابن بطوطة الى ذلك قائلا وتلك هى الفتوة ويوجد فى كل مدينة وقرية عدد من جماعات الاخيه تتنافس فيما بينها فى أظهار الكرم والبر بالفقراء والغرباء، فقد تنازع على ابن بطوطة فرقتان من هؤلاء فى مدينة تدعى (تال حصار) وكادا يقتتلان عليه ، حتى اقترعوا اخيرا على من يستضيفه ٠ ولكل فتوة زاوية يجتمع اليه فتيانه على ما قدمنا ٠ وقد تابع ابن بطوطة النظم والقواعد التى تحكم نظام الاخية من التنافس فى أظهار الكرم ، والتعاون بين أفراد كل جماعة ٠ والاستسلام لقيادة كبيرهم - الفتوة - كما أوضح أن من عاداتهم ترك النار موقده فى زواياهم أيام الشتاء دائما وأنهم يجعلون فى كل ركن من أركان الزاوية موقدا يصنعون له منافس يصعد منها الدخان ولا يؤذى احد من الزاويه (٢٢) ٠

ولم تقتصر **اشارات** ابن بطوطة الى النظم الاجتماعية فى البلاد التى ارتحل اليها على نظام الاخى ، بل أشار الى نظام أخر أقرب لنظام الطوائف المهنية المعروف ، حيث يقول أنه فى مدينة اصفهان قد وجد أن أهل كل صناعة يقدمون على أنفسهم كبيرا يسمونه (الكلو) وكذلك كبار المدينة من غير أهل الصناعات يقدمون على أنفسهم كبيرا منهم ، وتكون الجماعة من الشباب الاعزب ، وتفاخر تلك الجماعات ٠ ويستضيف بعضهم بعضا مظهرين قدروا عليه من الامكانيات مثل الاطعمة وسواها فى احتفال عظيم (٢٣) ٠

---

(٢١) المرجع السابق ص ٢٩٦ ٠
(٢٢) المرجع السابق ص ٣١٤ ٠
(٢٣) المرجع السابق ص ٢٠٠ ٠

وقد كان ابن بطوطه فى تناولة لهذه الطوائف والجاعات يركز الى حد ما على دورها فى الجو الاجتماعى هذا الجو الذى لا يخلو كتابه من أشارات اخرى اليه حيث يشير مثلا الى التحلل الاجتماعى الذى وجده سائدا فى مدينة لازق بقوله :

وأهل هذه المدينة لا يغيرون منكرا ، بل ان اهـل هـذا الاقلـيم كلهم يشـترون الجوارى الروميات الحسان ويتركوهن للفساد ، وكل واحدة عليها وظيف - مبلغ من المال لمالكها تؤديه اليه (٢٤) ٠

وكعادة الرحالة ٠ بل والانثروبولوجيين الاوائل والمحدثين الذين يظهرون ولعا شديدا عادة بتسجيل الغريب من العـادات والتقـاليد والاساطير والمرويات فى المجتمعات التى يكتبون عنها يشير ابن بطوطه الى بعض العـادات والغرائب التى يجدها فى المجتمعات التى يقيم بها ٠

ومن ذلك اشارته الى عادة حرق النساء الهنديات لانفسهن بعـد وفاة الزوج وسيرد ذكر ذلك فيما بعـد - وعادة اغراق البراهمة لانفسهم فى نهر الكنج تقربيا الى كسـاى او الله حيث يغرق البراهمى نفسه على مشهد ومرأى من الناس الذين يتركونه حتى يموت ثم ينتشلون جثته ويحرقونها ، ويذرون رمادها فى نهر الكنج (٢٥) ، وتحريم لحـم البقر وحرق من يثبت انه ذبحها ، وشرب بولها للبركه والاستشفاء بهـذا البول ٠

ومن ذلك أيضا اشارته الى أكل الجيف والحمير (٢٦) والكلاب بالسودان ومنها ايضا اشارته الى أكل بنى البشر - وهذه نقطة كثيرا ما

---

(٢٤) المرجع السابق ص ٢٩١ ٠
(٢٥) المرجع السابق ص ٤١٣ ٠
(٢٦) المرجع السابق ص ٦٩١ ٠

يرد اهتمام بها خاصة لدى قدامى الانثروبولوجيين (٢٧) وهو يشير الى هذه النقطة ببعض التفصيل موضحا ان ذلك يوجد فى بلاد تقع وراء مملكة مالى نحو الداخل ، وان سكان هذه البلاد يأكلون بنى ادم ٠ ومن عادة هؤلاء القوم ان يجعلوا فى أذانهم أقراطا كبارا وتكون فتحة القرط منها نصف شبر ، ويلتحفون بملاحف الحرير ويكثر الذهب فى بلادهم وقد أوضخ ابن بطوطة أن هؤلاء يفضلون أكل لحم الزنجى أو الاسود على لحم الشخص الابيض وانهم أخبروه أن ألذ أجزاء الجسم البشرى هى الكف والثدى (٢٨) ٠

وقد تابع ابن بطوطة الكثير من العادات المرتبطة بالشعائر الدينية الاسلامية بكثير من العناية وعرضها بتفصيل دقيق واحتلت هذه العادات جزءا كبيرا من رحلته ، ويظهر ذلك التدين الشديد لابن بطوطه ٠ ومن ذلك ذكره عادات ومراسم استقبال شهر رمضان فى مصر وما يصاحب ذلك من احتفالات ومراسم ٠ ويوم المحمل ويوم دوران الجمل وهو يوم خروج المحمل والامير المعين لسفر الحجاز وكيف ان يوم المحمل يعتبر دعوة للاستعداد للحج (٢٩) كما ذكر عادات أهل مكة المكرمة فى الصلاة والخطبة وصلاة الجمعة واستهلال الشهور وعاداتهم فى شهر رجب وعمرة رجب وليلة النصف من شعبان وعاداتهم فى شهر رمضان ٠٠٠ وغير ذلك ٠

وقد تناول ابن بطوطة عادات الزواج فى رحلته فى كثير من المواضع ٠ فأشار انه وجد فى بعض المناطق الافريقية ان الزوج عليه ان

---

(٢٧) ورد هذا المعنى ايضا عند دارسى الازاندى ـ نيام نيام ـ فى الدراسات الانثروبولوجية الحديثة ٠ ومن الغريب أن ابن بطوطة يشير الى نفس انتشار هذه العادة فى نفس المنطقة التى قال الانثروبولوجيون المحدثون بوجودها فيها ٠

(٢٨) ابن بطوطة : مرجع سابق ص ٦٩٣ ٠

(٢٩) المرجع السابق ، ص ٤٧ ٠

ينتصر على جماعة من أهل العروس وقد وصف ابن بطوطة المعركة التى تدور بين طالبى الزواج من ناحية وأهل العروس من ناحية أخرى بقوله :

« يقف جماعة من الافراد من أهل العروس أمام الباب الذى تجلس به الرعوس ، وتعمل على منع الشـــاب (العريس) من الوصول الى ابنتهم ، ولابد ان ينتصر العريس ومن معه من اصدقائه على هؤلاء الحرس ثم يأخذ زوجته عنوة رغما عنهم ، والا فان عليهم ان يعطونهم الالاف من الدنانير ان لم يقدروا عليهم (٣٠) • ومن عادات الزواج فى جزيرة ذيبة المهل انه اذا تزوج الرجل منهم ومضى الى داره بسطت له ثياب القطن من باب دارها الى باب البيت وجعل عليها عرفات الودع (عرفه باليد) عن يمين طريقه الى البيت وشماله وتكون المرأة واقفه عند باب البيت تنتظره ، فاذا وصل اليها رمت على رجليه ثوبا ياخذه خدامه • وان كانت المرأة هى التى تأتى الى منزل الرجل بسطت داره وجعل الودع فيها • ورمت المرأة عد الوصول اليه الثوب على رجليه • وكذلك عاداتهم فى السلام على السلطان عندهم لابد من ثوب يرمى عند ذلك (٣١) ، ومن عاداتهم الخاصة بعلاقة الزوجين ان المرأة فى جزيرة ذيبة امهل اذا طلقت تظل ببيت طليقها بحيث تمكث المطلقات فى ديار المطلقين وكانت احداهن لا تزال فى دار المطلق حتى تتزوج (٣٢) غيره كما تناول ابن بطوطه بيع النساء والاولاد فى الصين حيث أوضح أن (أهل الصين يبيعون أولادهم وبناتهم وليس ذلك عيبا عندهم (٣٣) •

وعموما فان ابن بطوطة كان دائما يهتم بمكانة المرأة فى المجتمـــع

---

(٣٠) الرحلة مرجع سابق ص ٤٦٥ •
(٣١) الرحلة مرجع سابق ص ٥٧٥ •
(٣٢) الرحلة مرجع سابق ص ٥٨٨ •
(٣٣) الرحلة مرجع سابق ص ٦٣٢ •

الذى يصل اليه · وقد وجدنا ذلك فى وصفه لرحلته فى الاناضول حيث اشار الى المرأة التركية موضحا عدم تحجب النساء التركيات كما ذكر ان بعض النساء كن يشتهرن هناك بالنروسية وبعض زوجات السلاطين كن يتقلدن مقاليد الحكم بدلا من أزواجهم · ويقول انه قد رأى فى هذه **البلاد عجبا من عظم النساء عندهم ، وهن أعلى شأنا من الرجال فى هذه البلاد(٣٤) ·**

وذكر ان النساء فى تركيا يقمن بتسويق وبيع المنتجات قائلا : وربما كان مع المرأة زوجها بالسوق فيظنه من يراه بعض خدمها ، ولا يكون عليه الا فروة من جلد الغنم ، فى حين ان زوجته يتبعها الجوارى (٣٥) ·

ولا ينسى ابن بطوطة فى خضم تناوله للعادات والنظم الاجتماعية ان يشير الى الملبس والمسكن وخصائصهيما فى اكثر من المجتمعات التى زارها · ونكتفى فى هذا الصدد بالاشارة الى ما يلى :

فى اشارته الى الملبس فى بعض المناطق التى زارها يقول ابن بطوطة مثلا : « ان جميع أبناء جزيرة ذيبة المهل يسيرون حفاة الاقدام من وضيع ورفيع · وأشار الى ملابس النساء فى كثير من المناطق التى زارها فأوضح مثلا أن نساء قبيلة المالوه والبلاد الساحلية بالهند لا يلبس المخيط وانما يلبس ثيابا غير مخيطة ، وتحتزم احداهن بأخذ طرفى الثوب ، وتجعل باقية على رأسها وصدرها وهن يلبسن أقراطا ذهبيه فى أنوفهن · بينما نساء ذيبة المهل لا يلبسن اكثر من فوطة تسترهن من السره الى أسفل · وسائر اجسامهن يبدو عاريا (٣٦) · كما ذكر ابن بطوطة

---

(٣٤) المرجع السابق ص ٣٢٩ ·
(٣٥) المرجع السابق ص ٦٩٦ ·
(٣٦) المرجع السابق ص ٦٩٦ ·

انه قد وجد ان النساء السودان فى عاريات تماما . كما ذكر انه وجد بعض المناطق به يسود لبس الثياب البيض النظيفة .

كما شار ابن بطوطة الى خصائص المسكن ومن ذلك قوله : فى وصف مساكن ابناء جزر المالديف : وبنيانهم من الخشب . ويجعلون سطوح البيوت مرتفعة عن الارض توقيا من الرطوبات لان أرضهم ندية . وكيفية ذلك أنهم ينحتون حجارة يكون طول الحجر منها ذراعين او ثلاثة ، ويجعلونها صفوفا ويعرضون عليها خشب الزجيل ثم يصنعون الحيطان من الخشب ، ولهم صناعة عجيبة فى ذلك ويبنون فى اسطوان الدار بيتا يسمونه (المالم) يجلس فيه الرجل مع أصحابه ويكون له بابان أحدهما الى جهه الاسطوان يدخل منه الناس ، والاخر الى جهة الدار يدخل منه صاحبها . ويكون عند هذا البيت خابيه مملوءة بالماء . ولها مستقى يسمونه الوالج وهو من قشر جوز النارجيل ،وله نصاب طوله ذراعا وبه يستقون الماء من الابار لقربها ، ولابد لكل داخل الى الدار أن يغسل رجليه بالماء الذى فيه الخابية ، ويمسحها بحصير غليظ من الليف ثم يدخل بيته ، كذلك يفعل كل من يدخل المسجد أيضا .

وفى موضع اخر يقول ابن بطوطه مؤكدا على قيمة الملح فى قرية تغازى وهى قرية تقع وراء سجلماسه بخمس وعشرين يوما وقد قال فى ذلك : ومن عجائبها ان بناء بيوتها ومسجدها من حجارة الملح وسقفها من جلود الجمال ولا شجر بها انما هى رمل معدن الملح يحفر عليه فى الارض فيوجد منه الواح ضخام متراكبة كأنها قد نحتت ووضعت تحت الارض ، يحمل الجمل منها لوحين ، ولا يسكنها الا عبيد مسوفه

ثانيـــا

الجوانب الاقتصادية فى رحلة ابن بطوطـــه

لابن بطوطه ملاحظات دقيقـة عن التطور والعـادات والانشطـة الاقتصادية أوردها فى متن رحلته • واذا كان الجانب الاقتصادى والانشطة الاقتصادية والعلاقات الاقتصادية تشكل نقطة محورية فى البحوث الانثروبلوجية سواء فى المرحلة المعاصرة او فى بحوث الرواد • فان كثيرا من الملاحظات الى أوردها ابن بطوطة تتماثل مع تلك التى أوردها ولازال يوردها الكثير من الباحثين • الا ان ابن بطوطة كان يمس هذه الجوانب باسلوب أقرب الى الانثروبولوجيين الثقافيين مكتفيا بالوصف السريع لبعض الجوانب الاقتصادية من حياة بعض المجتمعات التى تقام بهـــا •

ويمكن متابعة الملاحظات التى ساقها ابن بطوطة فى هذا المجال يتناول النقاط التالية •

١ ـ التبادل والانشطة الاقتصادية فى رحلة ابن بطوطه :

كتب ابن بطوطه عن الوسيط النقدى فى كثير من البلاد التى زارها مسجلا عادات محددة تتبع فى العمليات التجارية ، وخاصة البيـع والشراء •

ومن ذلك قوله عن طريقة التعامل فى الصين : انهم لا يتبايعون بدرهم ولا بدينار ، وانما بيعهم وشراؤهم بتطع الكاغد وقد قطعـة منها بقدر الكف مطبوعة بطابع السلطان وتسمى الخمس والعشرون قطعة منها الشت وهى بمعنى الدينار عندنا واذا تمزقت تلك الكواد فى يدانسان، حملها الى دار كدار السك عندنا ، فاخـــذ عوضها (١) ، واذا مضى

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦٢٩ •

الانسان الى السوق بدرهم أو دينار يريد شراء شيء ، لم يؤخذ منه ولا يلتفت اليه حتى يصرفه (بالشت فيتمكن من الشراء ·

وفى موضع اخر يوضح ابن بطوطة ان القبائل التركستانية تعتمد تجارتها على المقايضة ، وان اقتصاد هذه القبائل يعتمد على الخيول ·

وفى موضع اخر يشير الى ان صرف (الوسيط النقدى) أهالى جزر المالديف هو الودع (الاصداف) وقد اشار ابن بطوطة الى طريقة الحصول على هذه الاصداف بقوله عن الودع : وهو حيوان يلتقطونه من البحر يضعونه هناك فى حفر ، فيذهب لحمه ويبقى عظمه (٢) ·

وقد أشار فى موضع اخـر الى ان رواتب العاملين فى جزيرة ذبية المهـل من الارز (٣) ·

وفى موضع ثالث يشير ابن بطوطة الى الوسيط النقدى · فى مجتمع اخر بقوله : وكذلك يتخذ أهـل السودان من المـلح عملة لهم ، وبالملح يتصارف أهل السودان كما نتصارف بالذهب والفضة · وهم يقطعونه قطعا ويبتانعون به ، ونقول أن الذهب كان موجودا بكثرة فى بعض مناطق السوادن حتى ان قرية تغازى على حقارتها يتعامل فيها بالقناطير المقنطرة من **التبر** وكذلك كانوا يتعاملون بقطع الزجاج والاصداف ·

ويوضح ابن بطوطة القيمة الاقتصادية للملح والزجاج فى السودان بقوله ان المسافر بهذه البلاد لا يحمل زادا ولا ادما ولا دينار ، ولادرهما ، انما يحمل قطع المـلح وحلى الزجاج ، الذى يسميه الناس (النظم) وبعض السلع العطرية (٤) ·

---

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٧٦ ·
(٣) المرجع السابق ، ص ٥٨١ ·
(٤) امرجـع السابق ، ص ٦٧٤ ·

وقد ذكر بطوطة أيضا ان العملة الوسيط النقدى فى تكد بالسودان يأخذ شكل قضبان من النحاس الذى يسبكه الاهالى فى شكل قضبان طول الواحد منها شبرا ونصف الشبرا ويسبك بعضها رقيق والاخر يسبك غليظ وهذه القضبان هى صرفهم (عملتهم) يستخدمون رقاقها فى شراء اللحم والحطب ، ويشترون بغلاظها العبيد والخدم والذرة والسمن والقمح وتباع القضبان ذاتها بالذهب على اساس ان ٤٠٠ قضيب غليظ يباع بمثقال من الذهب • وان ٦٠٠ ــ ٧٠٠ من القضبان الرقيقة يباع بمثقال من الذهب • كما ذكر ان حمل الملح بايوالاتن وهو عمله السودان يبـاع مقابل عشرة مثاقيل من الذهب الى ثمانية وبمدينة مالى بثلاثين مثقال الى عشرين • والحقيقة ان هذه النقاط التى تناولها وأشار اليها اتن بطوطة تكـاد تجـد لهـا مثيلا فى معظم الدراسات الانثروبولوجية الاقتصادية المعاصرة •

فمعظم الدراسات الانثروبولوجية الاقتصادية المعاصرة ترتكز على وسيط لتبادل من حيث النوع والحجم والشكل (٥) أو غير ذلك النقاط من حيث النوع والحجم التى أشار اليها ابن بطوطة ، فهو هنا لا يختلف من حيث الموضوعات التى تناولها عن المحدثين •

أما تناوله للوسيط النقدى فى تكدا بالسودان فانها تذكرنا تماما بما ورد فى عدد من الدراسات الحديثة فى الانثروبولوجيا الاقتصادية • حيث نجد ان نفس النقاط التى تناولها ابن بطوطة هنا ، تكاد ترد بذاتها فى بعض هذه الدراسات فاشارته الى وجود الوسيط النقدى الذى يأخذ

---

(٥) انظر هنا دراسة ماليتوسكى بكتابه
Argonouts of The Western Pocific. 1960.
وكتابنا «النظرية فى علم الانسان الاقتصادى» ١٩٨٤ ــ الفصل الرابع وأنظر ايضا Schnieder. H. الفصل الخاص بالنقود من كتابه Econonic Man ، وانظر الفصل الرابع من كتاب •
gcoge Dalton: sludies in economic Anthropology.

شكل قضبان من النحاس وأصنافها • واستخداماتها نجد له مثيل تام فيدراسة بول بوهانان الخاصة ببعض مبادىء التبادل والاستثمار عند قبائل التيف (٦) فقد ذكر بوهنان أيضا أن ثمة عمله من القضبان المختلفة الانواع • وأن انواعا مختلفة من القضبان تستخدم فى الحصول على سلع محددة • حيث يستخدم بين اليف نوع من العملة للحصول على الموارد الغذائية فى حين تستخدم القضتان بأنواعها للحصول على العبيد ويستخدم نوع اخر فى الحصول على الماشيه والابقار • ونوع يستخدم فى الحصول على بعض الحقوق فى النساء والاطفال (٧) •

كما نجد لنس ما ذكره ابن بطوطة عن الاستخدامات المختلفة للقضبان النحاسية • وقوله بأن رقائقها تستخدم فى شراء اللحم والحطب وغلاظها تستخدم فى شراء العبيد والخدم والذرة والسمن والقمح •

نجد لهذه النقطة مثيلا تاما - أى اننا نجد نفس الفكرة يرددها فرديدريك بارت فيما أسماه بالقطاعات الاقتصادية فى دارفور (*) • حيث ميز فى دارفور نوعين من العملة يستخدم كل منها فى الحصول على سلع وخدمات بعينها، ولا يصلح للاستخدام فى الحصول على غيرها من السلع والخدمات •

ولم يكتف ابن بطوطة بالاشارة الى الوسيط النقدى والمقايضة فى كثير من المجتمعات التى زارها وهو ما ضربنا له بعض الامثلة فيما سبق.

---

(٦) أنظر هنا :

— Poul Bohonan : Some principles of exchange and investment among the Tiv in Amerian anthropologist, Vol. 75 Feb. 1955.

(٧) عبد الله غانم : التبادل وعمليات الاستثمار والادخار ، المكتب الجامعى الحديث • ١٩٨٢ . ص ٥١ •

(*) — Barth Fredtik, Economic Sphers in Darfur, in R. Firth : Themes in economic anthropoigy. T. p Edinburh 1967

بل انه تناول نقطة اخرى ، حيث قارن بين القوى الشرائية للعملات فى البلاد التى زارها على أســـاس من حجم السلع والخدمات التى يمكن الحصول عليها باستخدام وحدة نقدية محددة هى الدرهم وذلك فى بلاد المغرب من ناحية ومصر والشام والعراق وتركيا وغيرها من ناحية أخرى ٠ وقد قال هنا :

ان الدرهم فى المغرب صغير الحجم وفوائدها عظيمة ـ وقد استخدم الجملة الاخيرة ليشير الى القوة الشرانية الكبيرة للدرهم بالمقارنة بالعملات الاخرى ـ وفى هذا المعنى يقول ابن بطوطة :

واذا تأملت أسعار المغرب مع أسعار مصر والشام وغيرها ظهر لك الحـــق فى ذلك ، ولاح لك فضـــل بلاد المغرب ٠ ويورد ابن بطوطة دليلا على ذلك ضاربا المثل بغلاء سعر اللحم فى هذه البلاد بالمقارنـــة باسعارها فى المغرب ، وينتهى الى القول : فاذا تأملت ذلك تبين لـــك أن بلاد المغرب ارخص البلاد أسعارا ، ويربط ابن بطوطة ذلك بحقيقة اقتصادية هامة تتمثل فى الحقيقة الاقتصادية الخاصة بالعلاقة المتوازنة بين عرض السلع والطلب حيث يربط رخص الاسعار فى المغرب بوفرة المحاصيل والاغنام بالمقارنة بالبلاد الاخرى التى قارنا بها (٨) ٠

ثم يتناول ابن بطوطة نقطة أخرى فى مجال الوسيط النقدى ، حيث يناقش التحويل بين العملات ـ أو ما يسمى باسعار الصرف حديثا ـ حيث يتناول الودع ـ الاصداف ـ وتحويلها الى الدينار من الذهب ، كما تناول فى جزء اخر تحويل القضبان الغلاظ الى الذهب ٠ وكذلك سعر صرف ـ او تحويل القضبان الرقاق الى الذهب كما سبق الى أشرنا ٠

---

(٨) المرجع السابق ص ٣٢٣ ٠

أما عن الانشطة الاقتصادية عند ابن بطوطة :

فقد أشار ابن بطوطة الى الحرف والانشطة الاقتصادية واورد ملاحظات عديدة أقرب للوصف السريع لبعض الانشطة التى يعتمد عليها بعض الشعوب والمجتمعات التى رحل اليها وأقام فيها · ولكن الملاحظ هنا ان ابن بطوطة لم يقم بوصف الانشطة الاقتصادية تفصيليا فى كل هذه المجتمعات (وقد كان من المستحيل ان يفعل ذلك بالطبع نظرا لضخامة عدد البلاد والمجتمعات التى تحدث عنها) · ومع ذلك فانه لم ينس أن يشير الى اهم ما يميز اقتصاد المجتمع الذى يقيم فيه او أهم منتجات هذا المجتمع ·

فمثلا نجد أن ابن بطوطة قد ابدى أعجابه الشديد ببراعه الصينيين فى شتى مجالات الصناعة والتصاوير (الرسم) وصناعة الفخار الذى يقول عنه ·أنه أبدع أنواع الفخار ، ولم ينس ابن بطوطة أن يصف لنا بالتفصيل كيفية صناعة الفخار الصينى وصفا تفصيليا ·

وفى موضع اخر يشير ابن بطوطة الى ما يعتمد عليه المجتمع من المنتجات وذلك فى تناوله الحياة الاقصادية فى جزر المالديف حيث يقول :

ان الزراعة تنعدم تقريبا فى هذه الجزر ويعتمد سكانها فى غذائهم على السمك لاسيما نوع من السمك يسمونه قلب الماس ، وهو ذو لحم أحمر ولازفر له ، وريحه كريح لحم النعام ، كذلك يعتمدون فى طعامهم على اشجار النارجيل والحموج والاترج والليمون والتلقاس ·

وعن الانشطة الاقتصادية فى الاناضول يقول ابن بطوطة ان زراعة الفواكه بشكل خاص مزدهرة فى هذه البلاد لاسيما زراعة الكروم والجوز والمشمش · وأشار الى أهمية الرعى فى اقتصاد البلاد ، كما أبدى أعجابا واهتماما خاصا بالصناعة واوضح أنها تقوم أساسا على الانتاج الزراعى والرعوى ، وأشار الى صناعة الانسجة وتصديرها ، وكذلك قطع الاشجار وتصدير الاخشاب الى مصر ·

وأما عن الحياة الاقتصادية فى الهند فتناول هذا الموضوع بكثير من التفصيل فيذكر اشجار بلاد الهند وفواكهها وانواعها وأشكالها ومواسم زراعتها وحصادها ومذاقها • ويحاول ان يقرب لنا هذه الانواع بضرب المثل بشبيهها من المعروف لنا كأن يقول ان ثمر شجر التكى والبركى • وهو نوع من الشجر بالهند يشبه القرع المعروف لنا • ويذكر طريقة الطهى (٩) •

ثم ينتقل الى الحبوب التى يزرعها اهل الهند ويقتاتون عليها هم وحيواناتهم فيتناولها من حيث أنواعها ومواسم زراعتها وطريقة زراعها ومواسمها وشكل نبتها وشكل الحبوب • ثم يتناول طريقة طهى وطريقة حصاد كل منها • وطريقة الرى ثم يذكر ان أهم الحبوب المعروفة لنا هى السمسم وقصب السكر والارز الذى يزرعونه ثلاث مرات فى السنة •والشعير للمواشى • التى يتناول طريقة تسمينها أيضا (١٠) •

وهكذا فقد أهتم ابن بطوطة بالانتاج والانشطة الاقتصادية : بوجه عام فى جميع المناطق الى مر بها • فاهتم بالانتاج الزراعى وطرق الزراعة• وأنواع الحبوب التى يعتمد عليها السكان ، وجدنا ذلك فى وصفه لبلاد الهند • والصين (انظر الرحلة تحت عنوان ذكر الحبوب التى يزرعها أهل الهند ويقتاتون بها) (١١) حيث عرض لانواع المزروعات والحبوب وطريقة درس الحبوب وصناعة الخبز منها وأنواع هذه الحبوب • وتابع الدوره الزراعية للمزروعات من الحبوب وطريقة الطهى وأنواع المأكولات المختلفة الشائعة فى الوجبات اليومية •• الخ •

---

(٩) المرجع السابق ص ٤٠٧ ، ٤٠٨ •
(١٠) المرجع السابق ص ٤٠٨ ، ٤٠٩ •
(١١) الرحله :مرجع سابق ص ٤٠٨ •

وانظر أيضا ما كتبه تحت عنوان : ذكر اشجار بلاد الهند وفواكها(١٢) حيث تابع أنواع الفواكه ومواسم جمعها ومذاقها ... الخ ووصف كل منها وصفا دقيقا . وتابع المجاعات التى حلت بالهنود وكيفية معالجتها وغير ذلك .

وهذا ما فعله أيضا فى وصفه لطرق الانتاج والانشطة الاقتصاديه فى الصين وجزر الملاديف وتركيا وغيرها حيث اضاف الى ما تقدم الصناعات التى يعمل بها الاهالى على ما فعل عند حديثه عن الصين فتناول طريقة صناعة القوارب ، والفخار والتماثيل ... الخ .

ومن الملاحظات الهامة التى ساقها ابن بطوطة وصفه للطوائف المهنية أو أصحاب المهن والصناعات المختلفة فى كثير من البلاد التى زارهـــا .

ومن ذلك قوله انه وجدفى مدينة لازق - أحد المدن فى بلاد الروم - ان لاهل كل صناعة الاعلام والبوقات والطبول والانفار وبعضهم يفاخر بعضا ويباهيه فى حسن الهيئة ويخرج أهل كل صناعة فى عيد الفطر معهم البقر والغنم وأحمال الخبز فيذبحون البهائم بالمقابر ويتصدقون بها وبالخبز (١٣) .

وقد أشار الى وجود مثل هذا النظام ايضا فى مدينة اصفهان وقد سبقت الاشارة فى عدة مواضع الى وصفه للبناء الطبقىوبعض خصائص البناء الاجتماعى فى عدد من المجتمعات التى زارها ومن ذلك قوله انه فى لازق بشكل الروم طبقة متميزة تعمل بمهنة صناعة الثياب القطنية الذهبة وهى

---

(١٢) الرحله مرجع سابق ص ٤٠٨ .

(١٣) الرحله : مرجع سابق ص ٤٠٧ .

ثياب قوية جميلة وغالية وان الروم هم تحت الذمة · وعليهم ووظيف يدفعونه للسلطان من الجزية وسواها ، وعلامة الروم القلانس الطوال منها الحمر والبيض ونساء الروم لهن عمائم كبار (١٤) · وورد بالرحلة الكثير من الامثلة الماثلة خاصة في تناوله لنظام الاخية في تركيا ، وتناوله لنظام الطوائف في تركيا ايضا في مدينة كردى التى ذكراتها مقسمة الى محلات مفترقة كل محله تسكنها طائف لا يخالطهم غيرهم (١٥)

ويبدو التناول الطبقى بوضوح في رحلة ابن بطوطة في معالجته للمجتمع الهندى · حيث أشار الى تركيبة طبقة اقتصادية لم يذكرها غيره من قبل ممن أهتم بالبناء الطبقى بالهند · ولاهمية هذه النقطة نتناولها ببعض التفصيل على النحو التالى :

البناء الطبقى بالمجتمع الهندى :

يذكر ابن بطوطة ان المجتمع الهندى كان مقسما اساسا (فى ظل حكم السلطان محمد شاه ملك الهند والسند وحاكم الهند ابان زيارة ابن بطوطة للهند) الى طبقتين كبيرتين : طبقة الاحرار - وطبقة العبيد ·

طبقة الاحرار : وتشتمل هذه على :

١ - طبقة الاعزه (الرباء) :

وهذه الطبقة هي طبقة رجال الملك وخاصته حيث ان ملك الهند درج على اكرام الغرباء ومحبتهم وتخصيصهم بالولايات والمراتب الرفيعة ، ومعظم خواصه وحجابة ووزرائه وقضائه واصهاره غرباء ، وذكر أمـــره بأن يسمى الغرباء في بلاده بالاعزه · فصار لهم ذلك أسما علما ·

---

(١٤) الرحلة : مرجع سابق ص ٢٨٩ ·

(١٥) الرحلة : مرجع سابق ص ٣١٥ ·

٢ - طبقة العامة : وتشتمل :

(أ) طبقـة التجـــار :

وهذه الطبقة استغلت وضع طبقة الاعزة بحيث صار تجار السند الهند يعطون لكل قادم على السلطان الالاف من الدنانير ويجهزونه بما يريد أن يهديه الى السلطان ، ويخدمونه بأموالهم وانفسهم فاذا وصل الى السلطان اعطاه العطاء الجزيل فقضى ديونهم فنفقت تجارتهم وكثرت ارباحهم وصار لهم ذلك عادة مستمرة · وهذا ما حدث مع ابن بطوطة (١٦) ·

(ب) طبقة الزراع والحرفين :

٣ - طبقة العبيد والمكاريه :

والعبيد هم سبى من الكفار او ممن كانوا يباعون فى ذلك الوقت واعمالهم حمل المحفات التى كانت منتشرة تماما فى دهلى وغيرها من مدن الهند بجانب الاعال المنزلية والزراعة ·

ما المكاريه فهم جماعة من الفقراء الذين كانوا يعملون بالاجر فى حمل هذه المحفات ·

ويشير بن بطوطة ان السبى رخيصات الثمن فى الهند لانهن قذرات، لا يعرفن مصالح الحضر والمعلمات رخيصات الاثمان ، فلا يفتقر أحـــد الى شراء السبى (٧١) مما يمكن معه استنتاج أنه كانت هناك أسواق منتظمة لبيع الرقيق والجوارى · وكانت الجوارى والعبيد احد المقولات الاساسية فى الهدايا التى يتدولها أفراد المجتمع · والتى يقدمها الكبـار

---

(١٦) الرحلة : مرجع سابق ، ص ٣٩٥ ·

(١٧) الرحلة : مرجع سابق ، ص ٥٠٧ ·

ان يريدون أعدائه . بل وقد ذكر ابن بطوطة فى موضع اخر أن اهل الصين اجمعين يبيعون اولادهم وبناتهم وليس ذلك عيبا عندهم وتابع حقوق العبيد فى الصين حيث اوضح ان العبد لا يجبر على السفر مع من اشتراه الا بارادانه واذا اراد العبد الزواج تزوج (١٨) ، وأوضح فى موضع أخر انه اذا خدم احدهم (العبد) عشر سنين فكقيده، وخير .اما ان يقيم فى الخدمة غير مقيد (لان العبيد كانوا مقيدين دائما) واما ان يسبر حيث شاء من بلاد القان ولا يخرج عنها واذا بلغ العبد الخمسين سنة أعتق من الاشتغال وأنفق عليه (١٩) .

وقد تابع ابن بطوطة الطبقات الاجتماعية فى معظم المجتمعات التى زارها بنفس الطريقة السابقة،التى اتبعها فى الهند.والتى اكتفينا بها هنا كمثال فقط لاهتمامه بهذه النقطة فضلا عن متابعته للعلاقة بين المسلمين ودافعى الجزيةمن الاهالى الذين لم يدخلوا الاسلام بتفصيل كبير فى البلاد التى زارها .

وبالاضافة الى ذلك التقسيم الطبقى (الذى لم يسبق ابن بطوطة اليه احد بالنسبة للمجتمع الهندى ، حيث اعتمد كل من كتب عن البنيه الطبقية بالمجتمع الهندى على ما ورد عنها بقوانين مانو) . أشار ابن بطوطة الى الطوائف الدينية ايضا فأشار الى :

٤ ـ البراهمة

ونظرتهم الى الاخرين على أنهم منبوذين ، لايؤا كلونهم ولايشاربونهم ... الخ ، وهو يوافق هنا ما كتبه الكثيرون عن هؤلاء ، ولذا لا نرى داعى لمتابعته هنا لوروده بجزء لاحق . ثم كتب عن طائفة تسمى السامرة

---

(١٨) الرحلة . مرجع سابق ص ٦٣٢ .

(١٩) الرحلة : مرجع سابق ص ٦٤٠ .

قال انهم لا يأكلون مع أحد ولا ينظر اليهم أحد حين يأكلون ، ولا يصاهرون أحدا من غيرهم ، ولا يصاهرهم أحد (٢٠) ٠

٥ - المنبوذون :

وهى فئة لم يتناولها ابن بطوطة تفصيلا بل ذكرها عرضا فى رحلته ، واشار الى أن البراهمة يعتبرون كل من ليس على دينهم منبوذا بما فى ذلك المسلمون الذين كانوا يحكمون الهند فى ذلك الوقت ، وذكر ابن بطوطة ايضا ان المنبوذ شخص (نجس)تكسر الانيه التى يلمسها أو التى يأكل بها او يشرب فيها ، وكل مايلمسه ينجس ٠ ويلقى باقى طعامه الى الحيوانات وقد عومل هو كمنبوذ من جانب البراهمه الذين كسروا الاوانى التى اكل بهـــا ٠

والقراءة المتأنية للرحلة توضح ان ابن بطوطة قد تناول البنيـــة الطبقية فى معظم المجتمعات التى زارها وعاش بها ، ولكنه لم يكن مهتما أساسا بابراز الوضع الطبقى فى كل مجتمع بقدر ما كان يعرض هذه البنية من خلال تناوله وصف الملوك وذويهم والمقربين منهم ودور الرعيــــة فى علاقتهما بالملوك والحكام والامراء ٠ ومن هنا فان البنية الطبقيـــة عادة تأخذ فى جميع البلاد عند ابن بطوطة الصورة السابقة : أى انه عادة ما يتناول :

١ - الطبقـــــة الحاكمـة :

ويركز هنا على السلطان او الملك وذويه من النساء والاولاد (الامراء) والجوارى والعبيد وطريقته فى الحـــكم وأفعالهم وعاداتهم وميلهم الى العنـــف او القسوة او التســـامح ٠٠٠ ثم كيفية وصولهم للحكم وأصولهم ٠٠٠ الخ ٠

---

(٢٠) رحلة ، ص ٣٩٧ ٠

وهو يلحق بهذه الطبقة الحجاب والوزراء والقضاة والعسكر باعتبار ان عملهم يجعلهم أقرب الى رضا السلطان واسباغ الخيرات عليهم ؛ وهو عادة يستفيض فى استعراض شئون السلاطين والحكام ونسائهم وثرواتهم وسلوكهم ومواكبهم وزيجاتهم وزوجاتهم من الملكات ، سواء الزوجات او الامهات (٢١) • وسلوكهن وجمالهن وبالطبع هو يتناول كل دقائق حياة السلاطين والامراء والحكام لانه عادة ما يقابل بعض الحكام او السلاطين عند وصوله الى بلادهم حيث كانت شهرته تسبقه كقاضى وصاحب فتيا حيث كان يعمل قاضيا فى معظم البلاد التى يمكث فيها •

٢ - طبقة العبيد :

وقد تناول اعمالهم التى يكلفون بها ، والعبيدهم السبى والاسرى • كما تناول تسويق العبيد والجوارى •

ورغم ان ابن بطوطة قد تناول طبقة العبيد فى الصين ببعض التفصيل الا انه عادة ما يتناول طبقة العبيد والجوارى فى رحلته وهو يستعرض فخامة قصور وثروات الملوك وطريقة معيشتهم وكذلك الملكات والاميرات والاثرياء وبعض الاغنياء ، وحفلات زواجهم وشعائر موت الملوك والسلاطين والقانات ، والاثرياء وغير ذلك • حيث يبدو دور العبيد واضحا فى هذه المناسبات •

٣ - طبقة العامة :

وعادة ما يشير اليهم فى تناوله لاوضاع الناس تحت اسم السوقة او العامة او الناس (٢٢) ونادرا ما أشار اليهم بتفصيل، وقد ربط

---

(٢١) أنظر الرحلة •• ص ٣٣١ ، ٣٣٧ ، ٢٦٦ ، ٤٦٤ ، ٥١٨ •
(٢٢) الرحلة : ص ٥١٨ •

هذه الطبقة بمهن محددة فى المجتمعات التى زارها • كان يقول ان عملهم الزراعة او الصيد أو الرعى او غير ذلك •

(٤) **الفئات الدينية :**

كثير ما يشير ابن بطوطة الى تقسيم اخر لفئات المجتمع يقسم فيه المجتمع تقسيما دينيا « المسلمين ، والكفار وخاصة عند تناوله لفئات المجتمع فى الهند والصين • وكثيرا ما نجده يقسم فئة الكفار الى فئتين فئة قبلت الجزية وعاشت فى ظل حماية وسيادة حكم المسلمين وأخرى عاصية اخذت الحرب سبيلا وهى فئة عاصية للسلطان (٢٣) •

---

(٢٣) الرحلة : ص ٤١٠ •

ثالثـــــا

بعض مظاهر الضبط الاجتماعى ووسائله فى رحلة ابن بطوطة

لعل أهم ما يلفت النظر فى كتاب ابن بطوطة هو اهتمامه ببعض أساليب الضبط من قوانين وأعراف وجزاءات فى المجتمعات التى زارها ، ولا نتوقع بالطبع ان يستوفى ابن بطوطة فى كتابه وسائل الضبط فى كل مجتمع ، خاصة وان الرجل لم يكن واضعا فى اهتمامه دراسة وسائل الضبط فى كل مجتمع من المجتمعات التى زارها على حده ٠

ورغم ذلك فان ابن بطوطة اهتم الى حد ما بابراز وسائل الضبط فى بعض المجتمعات التى زارها ، وعموما فقد ركـــز ابن بطوطة فى هذا الصدد على :

١ - ابراز الردع فى الجزاءات فى عدد من المجتمعات الت زارها ٠

٢ - ابرز الالتزام بالشريعه الاسلامية فى عدد اخر من المجتمعات

وما تضمنته من وسائل الضبط ، ولعله هنا يساير النزعة الدينية القوية التى شاهدناها فىمعظم صفحات الرحلة ٠ ونكتفى بسرد بعض مظاهر الضبط الاجتماعى التى أوردها ابن بطوطـــة ممثلة فى مجموعة مـــن الجزاءات التى شاهد بنفســـه تنفيذها على النحو التالى :

- يتابع ابن بطوطة عقاب الزانى فى بعض المجتمعات التى زارها، موضحا ان عقابه فى مدينة سنركاوان - أحد مدن جزر الهند الشرقية فيما يبدو - وجـد ان الزانى يصلب حتى الموت ، وأما الزانية فيأمر السلطان جميع خدمه بمجامعتها أمامه حتى تموت (١) ٠

---

(١) الرحلة ٠٠٠ ص ٦١٦ ٠

ثم يتابع صور مقاومة المجتمعات المتخلفة لجريمة القتل ، فيشير أنه قد شاهد جريمة قتل بمدينة كولم بالصين وكان القتيل فيها والقاتل أيضا مسلما ، وقد فر القاتل ، وحين أراد المسلمون دفن المقتول منعهم نواب السلطان من ذلك وقالوا : لا يدفن حتى تدفعوا لنا قاتله فيقتل به ، وتركوه فى تابوته على باب حتى أنتن وتغير ، فمكنهم المسلمون من القاتل ، ورغب منهم ان يعطيهم امواله ويتركوه حيا فابوا ذلك ، وقتلوه ، وحينئذ دفن والمقتول (٢) ٠

ويوضح عقوبات جرائم السرقة فى المجتمعات التى زارها مشيرا الى الردع الشديد فى جزاءات السرقة بوجه خاص ٠ ويقدم عدة صـــور تشير الى ذلك منها :

أنه فى المجتمع الصينى كان يقتل السارق مهما صغر الشىء الذى سرقـــه ٠

- فيذكر من ذلك أنه قد اخبر أن سلطان مدينة كولم (بالصين) قـد قتل صهره بسبب حبه من العنب سقطت من بعض البساتين وأخذها صهره بدون وجه حق (٣) ٠ وفى موضع اخر يذكر ان سلطان مدينة قالقوط قد أمر بقتل شخص بسبب سيف اغتصبه من أحـد المسلمين (٥) وذكر أنه فى بلاد الليبار (الهند) يقتلون السارق على الجوزة الواحـدة فاذا سقط شىء من الثمار لم يلتقطه أحد حتى يأخذه صاحبه ٠

ويسوق ابن بطوطة هنا صورة تعبر عن شدة الردع بل المبالغة فى جزاء السرقة فى الهند بقوله :

---

(٢) رحلة ابن بطوطة مرجع سابق ص ٥٦٩ ٠
(٣) المرجع السابق ٠٠٠ ص ٥٦٩ ٠
(٤) المرجع السابق نفس الموضع ٠
(٥) المرجع السابق ص ٥٥٨ ٠

وأخبرت ان بعض الهنود مروا على الطريق فالتقط أحدهم جوزة وبلغ خبره الى الحاكم ، فأمر بعود مركزه فى الارض ويرى طرفه الاعلى، وأدخل فى لوح من الخشب حتى برز منه ، مد الرجل على اللوح وركز فى العود وهو على بطنه حتى خـــرج من ظهره وترك عبره للناظرين .
ويصف ابن بطوطة المغالاة فى العقاب فى المجتمعات القديمة . حين يشير الى ما فعله أرغون شاه أمير دمشق مع مختطفى الخبز حيث يذكر :

أن أحد كبراء دمشق كان قد أوصى قبل موته بتوزيع الخبز على الفقراء ، فاجتمع جميع الفقراء فى ذات يوم واختطفوا الخبز الذى يوزع عليهم ، ومدوا أيديهم الى خبز الخبازين . وبلغ ذلك الامير . فأخرج زبانيته فكانوا حيث ما لقوا أحد من المساكين قالوا تعال خذ الخبز ، فاجتمع منهم عدد كثير فحبسهم تلك الليله ، وركب فى الغد وأحضرهم تحت القلعة ، وأمر بقطع أيديهم وأرجلهم ، وكان أكثرهم براء عـــن ذلك (٦) .

وتناول ابن بطوطة تطبيق الشريعة الاسلامية فى كثير من البلاد التى زارها ، ومحاولته ايضا هو شخصيا ان يعمل على تطبيق احكام الشريعـــة فى البلاد التى ولى فيها القضاء وهى كثيرة تطبيقا حرفيـا بغض النظر عن شخصية المتهم وقد ذكر ابن بطوطـة ان هذا نفســـه كان أحد مصادر المشاكل والمخاطر التى واجهته فى بعض المجتمعات التى زارها بالهند خاصة وأنه كان يجتهد عندما ولى القضاء فى اقامة الصلوات والتفريق بين المطلقات ومطلقيهم (٧) .

---

(٦) المرجع السابق ص ٦٥١ .
(٧) أنظر الرحلة ، مرجع سابق ص ٥٨٨ وما بعدها .

المنهج عند ابن بطوطه

١ - الملاحظة والمشاركة :

لابد ان نوضح أولا ان ابن بطوطة لم يكن مفكرا ولا عالما ولامنشئا بليغا وانما كان جواب افاق دقيق الملاحظة ، يرغب في الاطلاع على كل شيء (١) . وقد اتيحت لابن بطوطة ان يلاحظ بنفسه مشاهدات في رحلاته العديدة وان يعتمد على ملاحظة في تسجيل مشاهدته . وكانت ملاحظة ابن بطوطة من ذلك النوع الذى يمكن سميته بالملاحظة غير المنظمة . وهى فى نفس الوقت ملاحظة بالمشاركة ، حيث كان ابن بطوطة يسجل ما تقع عليه عيناه من مشاهدات واحداث فى تلك المجتمعات التى كان يعيش فيها دون التزام فروض نظرية موجهة ، وقد كان ذلك بجانب تعدد المجتمعات التى ارتحل اليها وعاش فيها ابن بطوطة سببا فى جعل ملاحظاته المتصلة بموضوع واحد - كالزواج او عادات وشعائر الموت وغيره - موزعه او مبعثرة فى متن كتابه . ولكن انصافا لهذا الرجل يجب ان نشير أنه لم يسقط فى الاهتمام بتسجيل الغرائب فقط . كما لم يغرق فى متابعة بعض الممارسات الخاصة التى يهتم بها بعض الغربين عادة ، بل انه كثير من الاحيان كان يتحرى الكتابة عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بطريقة ضافيه . فمثلا فيما يتعلق بأخباره عن الصين ، فان رحلته لم تضمن ذكر الغرائب اطلاقا ، بل كانت تصوير أمينا لاهم معالم الحياة الاجتماعية والاقتصادية فى تلك البلاد (٢) . كما أننا نجده يتابع الحياة الاجتماعية بتفصيل دقيق فى الهند والاناضول . وبذلك لا ينطبق عليه ما وجه الى الرحاله الاوربيين وخاصة البريطانيين الذين تميزوا جميعا بالبحث عن الغرائب انطلاقا من

---

(١) ابن بطوطة ، مرجع سابق ص ٧ .

(٢) شاكر خصباك : مرجع سابق ص ٢٢٨ .

القناعة بان الانسان يعرف ما هو عادى ومن ثم يهتم اكثر بما هو شاذ وغريب (٣) ٠

وقد اهتم ابن بطوطة بأن يتحقق بنفسه من كثير من الظاهرات التى كتب عنها ٠ وان كانت عاطفته الدينية القوية قد ابت عليه الا أن يصدق دون تمحيص كل ما يقص عليه من كرامات بصفة خاصة (٤) ٠

أما عن - مشاركة ابن بطوطة لابناء المجتمعات التى كتب عنها حياتهم فان يمكن الاشارة هنا الى أن ابن بطوطة قد شارك الناس فى نمط حياتهم وتزوج منهم ، وأقام بمناطق ومجتمعات رحلاته فترات طويلة أحيانا بحيث عايش الناس وعاداتهم وتقاليدهم ، فمثلا نجده يقيم فى جزر المالاديف الواقعة بجوار الساحل الجنوبى الغربى بشبه جزرة الهند مده عام ونصف العام ، ويتزوج عدة مرات من أهلها وينجب عدد من الابناء من زيجاته هذه ٠

كما عمل قاضيا فى احدى تلك الجزر طول مدة اقامته بالملاديف ومن المهم الاشارة هنا الى ان ابن بطوطة قد أقام فى الهند وحدها ثمانى سنين (٥) ، واقام بالصين سنتين ٠

وبالطبع فان تلك المدد الطويلة التى أقام فيها ابن بطوطة فى مجتمعات رحلاته فضلا عن اشتغاله كقاضى فى معظم المجتمعات التى ارتحل اليها ، بجانب زواجه من أهل هذه المجتمعات ، حيث كان يتزوج من كل منظمة يحل بها اكثر من أمرأة واحدة عادة ٠ كل ذلك قد هيأ له امكان الملاحظة والمشاهدة ومشاركة المجتمع وهيأ له فرصة اختبار

---

(٣) — Valerie wheeler, op — cit. p. 55.

(٤) ابن بطوطة : مرجع سابق ص ٦ ٠

(٥) المرجع السابق ٠٠ ص ٣٨٥ ٠

الحياة فى المجتمعات التى زارها لا عن كثب على ما يقول شاكر خصباك ولكن هيأ له ذلك المشاركة الفعلية فى نمط الحياة الاجتماعية والاقتصادية ، والدينية ٠

وقد وجه ابن بطوطة اهتماما كبيرا للجوانب الدينية ، فكثيرا ما كان يعمل من خلال اشتغاله بالقضاء والفتيا فى المجتمعات التى أقام بها على تطبيق الشريعة الاسلامية وكذلك كان يقاوم الكثير من العادات التى تتنافى مع الاسلام ٠ بجانب انه كان - يدقق فى ملاحظاته لامور العقائد السائدة تهذه المجتمعات ٠ وكثيرا ما كان متابعته للترحال أو الاقامة من بلد الى اخر مرتبطا بفكرته عن الدين فى هذه المجتمعات ٠ فقد سبق ان اشرنا انه قد رحل عن الصين لانتشار الكفر بها ٠

وبجانب الاشتراك الفعلى ومعايشة الجوانب الدينية وملاحظتها فقد شارك ابن بطوطة فى الحياة السياسية فى معظم المجتمعات التى ارتحل اليها وأقام فيها ٠ فقد كان على علاقة بمعظم سلاطين هذه المجتمعات ويعمل قريبا منهم وتزوج من نساء ذوات مكانة مرموقة فى هذه المجتمعات وأحتك بكثير من المشاكل والشخصيات الهامة وعلى رأس من كانت تربطهم علاقة بها الامراء والوزراء والحكام وقد اشترك ابن بطوطة فى بعض المؤمرات السياسية ايضا فى هذه المجتمعات على ما فعل فى جزيرة ذيبة المهل حيث اتفق مع بعض القادة على خلع وزير الجزيرة الذى كان بمثابة الحاكم وعمد ابن بطوطة فى ذلك الى الاستعانة بصهره فى أحد الجزر المجاورة ٠

أما عن مشاركته للحياة الاجتماعية العامة ٠ فان اشتغال ابن بطوطة بالقضاء والفتيا قد ساعده على الاحاطة بمشاكل الناس وما يدور فى حياتهم العامة والخاصة ٠ ولعل ذلك هو الذى جعل البعض يشير الى القيمة الانثروبولوجية البارزة والهامة فى ماكتبه ابن بطوطة عن جزر المديف حيث رأى أنه يمكن الحكم بأطمئنان بأن الجانب الانثروبولوجى فى ملاحظاته عن جزر المديف من أهم ما ورد فى كتاباته عن اقطار الشرق

الاقصى وهو يكسب رحلته قيمة انثروبولوجية كبيرة وقد شملت تلك الملاحظات جوانب متنوعة من حياة السكان (٦) ٠

والحقيقة ان متابعة كتاب الرحلة لتوضح ان ابن بطوطة لم يقتصر على الاقامة والزواج فى جزر الملاديف فقط ، بل لقد أقام ايضا فى جزر ذيبة المهل حوالى عاما ونصف وتزوج اربع نساء بها كما أقام فى جزيرة ملوك قرابة سبعين يوما وتزوج بها امرأتين كما تولى القضاء أيضا بهذه الجزيرة ٠ وهكذا فى معظم المجتمعات التى زارها ٠

ودون متابعة المناطق الاخرى التى استقر بها غاننا نكتفى فقط بما سبق فى التدليل على ان معظم ملاحظات ابن بطوطة انما استمدها من اقامته بمنطقة المجتمع الذى يصفه واشتراكه مع الناس فىحياتهمبحيث كان يمارس مع الناس حياتهم الفعلية ويندمج فى مجتمعاتهم لفترات تطول الى قرابة الثمانية اعوام او تقصر الى ما بعد الشهرين بقليل كما شارك الناس فى مشاكلهم وفى حياتهم الاجتماعية بعد ان تزوج فى نسائهم وعمل قاضيا لهم ٠

والمتصفح لرحله ابن بطوطة يجد عشرات بل مئات المشاهدات التى يسجلها ابن بطوطة ، والتى تكشف عن استعانته بالملاحظة القائمة على المشاركة فى ما سجل وما شاهد ، ونسوق الواقعة التالية كمثال يعكس ذلك :

يصف ابن بطوطة حرق ثلاث نساء هنديات لانفسهن بعد موت ازواجهن - وقد جرت العدة عندهم ان حرق المتوفى زوجها لنفسها يعتبر أمرا مندوبا اليه بالهند على ما يقول ابن بطوطة - بقوله : ركبت مع

---

(٩) شاكر خصباك ، مرجع سابق ، ص ٢٣٨ ٠

اصحابى لارى كيفية صنعهن فى الاحتراق ، ثم يصف الطريق الى المكان الذى تجرى به عملية الحرق ، ويصف مكان الحرق تفصيليا · ثم يصف ارتداء النساء الثلاثة الملابس غير مخيطه وتبرعهن بملابسهن وحليهن قبل الحرق ، ويصف عملية الحرق بقوله :

وقف ١٥ خمسة عشر رجلا ومعهم حزم من الحطب الرقيق وعشرة رجال بايديهم أخشاب كبار ، وأهل الاطبال والابواق وقوف ينتظرون مجىء النساء ، وقد حجبت النار بملحفه يمسكها الرجال بايديهم لئلا يدهشها النظر اليها ، فرأيت أحداهن لما وصلت الى تلك الملحفه نزعتها من ايدى الرجال بعنف وقالت لهم ، أبا لنار تخوفونى · أنا أعلم أنها نار محرقة (باللغة الهندية) ثم جمعت يديها على رأسها خدمة للنار (تعظيما للنار) ورمت بنفسها فيها ، وعند ذلك دقت الاطبال والانفار والابواق ، ورمى الرجال ما بايديهم من الحطب عليها ، وجعل الاخرون تلك الخشب الكبار من فوقها لئلا تتحرك ، ولما رايت ذلك كدت أسقط من فرسى لولا اصحابى تدراكونى بالماء (٧) ·

٢ _ الاستعانة بالاخباريين :

زار ابن بطوطة عشرات المجتمعات التى كانت تختلف عنه من حيث اللغة والعادات والتقاليد بل والدين ايضا ولهذا فان ابن بطوطة قد استعان بكل تأكيد بالاخباريين سواء فى تفهم ما شهد من أحداث لم يجد له تفسيرا او بالنسبة لكثير من الاشياء والاحداث التى تضمنتها رحلاته ولم يرها بنفسه وانما سجلها من خلال ما ذكره له **الاخباريون** ·

ورغم ان ابن بطوطة لم يذكر استعانته بالاخباريين فى الكثير من المواضع ، الا انه قد ذكر ذلك فى اجزاء متفرقة من رحلاته · وهنا فاننا نتفق مع البعض حين اعرب عن قناعته من وجود بصمات الاستعانة

---

(٧) ابن بطوطة ، مرجع سابق ص ٤١٢ ·

بالمخبزين فى اجزاء عديدة من رحلة ابن بطوطة رغم انه لم يذكر استعانته بهـــــــم (٨) ٠

أما عن أشارات ابن بطوطة التى أوردها لتدلل على استعانتـــه بالاخباريين ، فقد أوردها فى صفحات متباعدة من كتابة ومن بينها :

١ - شاهد بن بطوطة شجرة فى مدينة جرفتز ببلاد المليبار اتخذ القوم عندها محرابا للصلاة ٠ فسأل عنها من يعرف سرها ويقول هنا « وأخبرت هنالك انه اذا كان الخريف من كل سنة تسقط من هذه الشجرة ورقة بعد ان يستحيل ورقها الى الصفر ثم الى الحمره ويكون مكتوبا فيها « لا اله الا الله » محمد رسول الله ، ويقول : وقد أخبرنى الفقيه حسين وجماعة من الثقات انهم عاينوا هذه الورقة وقراؤا المكتوب عليها وأخبرنى انه اذا كان ايام سقوطها قعد تحتها الثقات من المسلمين والكفار فاذا اسقطت اخذ المسلمون وجعل نصفها فى خزان السلطان الكافر وهم يستشفون بها من المرض (٩) ٠

وفى موضع أخر يشير ابن بطوطة الى استعانة بالاخباريين بقوله تحت عنوان (حكاية مسجد بدفتن) الذى وجده دار الكفار ٠

« أخبرت ان سبب تركهم هذا المسجد غير مهدوم ان أحد البراهمه ضرب سقفه ليصنع منه سقفا لبيته ، فاشتعلت النار فى بيته، فاحترق وهو وأولاده ومتاعه فأحترموا المسجد ولم يتعرضوا له بسوء بعدها (١٠) ٠

ويبدو استعانة ابن بطوطة بالاخباريين فى تناوله لنظام الاخيه ، تحت عنوان « ذكر الاخيه الفتيان » حيث يوضح ابن بطوطة استعانـــة

---

(٨) شاكر خصباك ،مرجع سابق ص ، ٢٦٨ ٠
(٩) الرحلة مرجع سابق ص ٥٦٢ ٠
(١٠) الرحلة مرجع سابق ص ٥٦٣ ٠

بالاخباريين فى تفهم هذا النظام وما يرتبط به من عادات (١١) ٠ وقد سبق ان اشرنا الى هذا النظام كما أورده ابن بطوطة ٠

ومن ذلك أيضا ما اورده ابن بطوطة عن رجوعه للاخباريين فى تفسير المدينة التى رأها مليئة بالاصنام على شكل البشر والحيوانات ٠ وهى مدينة خربة ، ويقول انه سأل عنها فاخبره علاء الملك ـ وهو فقيه يسكن فى تلك الانحاء ـ ان اهل التاريخ يزعمون ان هذا الموضع كانت فيه مدينة عظيمة اكثر اهلها الفساد فمسخوا حجارة ٠ وان الكتابة التى فى بعض الجدران هنالك بالهندى هى تاريخ هلاك اهل تلك المدينة ٠ وكانت منذ ألف سنة او نحوها (١٢) ٠

وقد كان ابن بطوطة يسأل الاخباريين عن نوعية العلاقات بين الناس خاصة الذين يرى منهم سلوكا غير عادى ومن ذلك ما ذكره عن استعانته بالاخباريين فى الصين عندما سأل عن أحوال اهالى مدينة سنركاوان ، بعد ان رأى رجالها عراه ، ونساءها يستترن بورق الشجر فقط رغم جمالهن البارع على ما يقول فيقول :

وقد اخبرونا بعض المسلمين الذين يسكنون بالقرب من هؤلاء العراه انهم يتناكحون كالبهائم لا يستترون بذلك ، ويكون للرجل منهم ثلاثون أمرأه دون ذلك او فوقه ، وانهم لا يزنون ٠

واذا زنى أحد منهم فحد الرجل ان يصلب حتى يموت او يؤتى بصاحبه او عبده فيصلب عوضا عنه او يسرح هو (١٣) ، من ذلك ايضا قوله : عن الروم من سكان مدينة لازق « سمعت هناك ان الجوارى يدخلن

---

(١١) المرجع السابق ص ٢٩٠ ٠
(١٢) المرجع السابق ص ٤٠٢ ٠
(١٣) الرحلة مرجع سابق ص ٦١٥ ٠

الحمام مع الرجال ، فمن أراد الفساد فعل ذلك فى الحمام من غير منكر عليه ، وذكر لى ان القاضى بها له جوار على هذه الصورة (١٤) ٠

كما سبق ان اوضحنا استقصاء ابن بطوطة لكثير من القوانين والجزاءات من خلال الاخباريين فى المجتمعات التى زارها ٠ كما كان يتابع بعض أخبار الملوك عن طريق الاخباريين ويشير الى ذلك بقوله مثلا : عن أحد ملوك الهند ٠

وهذا الملك كبير القدرة عنده عظيم الجاه كثير المـــال ، اخبرنى صاحب ديوانه ثقة الملك المعروف بابن الشرابشى ان نفقته ونفقة عبيده ومرتباتهم ستة وثلاثون لكا فى السنة (١٥) ٠

كما ان وصف ابن بطوطة لدفن القان الاكبر بعد مقتله يدل دلالة قاطعة على استعانته بالاخباريين ٠

ولا شك ان استعانة ابن بطوطة بهم قد كانت ضرورة وأمرا محتما فى كثير من الحالات خاصة تلك التى كان ترتبط بالمجتمعات التى كان ابن بطوطة يجهل لغتها ، حيث كان الاخبارى هنا يقوم بدور المترجم ودور الاخبارى معا ٠ بجانب ان الكثير من الوقائع التاريخية ـ خاصة فيما يخص أفعال ملوك الهند وما وقع منهم فى الفترة السابقة على وصوله الى الهند ٠ وتوالى الملوك ومدد حكمهم ٠ ولا شك ان كلها مستقاه من اخباريين خاصة ما أورده عن مدينة (دهلى) فى هذا الصدد (١٦) ٠

٣ ـ اللغة فى رحـلة ابن بطوطة :

يشير ابن بطوطة فى بعض المواضع فى كتابه الى موقفه من لغات

---

(١٤) الرحلة مرجع سابق ص ٢٩٠ ٠
(١٥) الرحلة مرجع سابق ص ٣٤٧ ٠
(١٦) الرحلة مرجع سابق ٤٢١ ـ ٤٤١ ٠

البلاد التى زارها ، وبالطبع لم يكن من المتوقع ان يعرف ابن بطوطة اللغة الخاصة بمئات المجتمعات التى زارها ·

ورغم ذلك فان ابن بطوطة يشير الى معرفته بلغات بعض المجتمعات التى زارها · فهاهو يشير الى تعلمه اللغة التركية فى رحلته الى تركيا قـــائلا :

وفى الثانى من يوم وصولنا الى هذه المدينة اتى أحد هؤلاء الفتيان الى الشيخ شهاب الدين الحموى ، وتكلمه معه باللسان التركى ولم أكن يومئذ افهمه (١٧) ، ثم يقول فى موضع اخر من رحلته « فلما سلمت على الملكة قالت لى بالتركية : حســـن مسن يخشى مسن (خوشملش نجشيميسن) ومعناه كيف حالك ، كيف انت ، ثم قالت (كتور) معناه الدواه والكاغد ، ثم يقول : انه كتب امامها « تسم الله الرحمن الرحيم » فقالت ما هذا ؟ فقال لها : تنضرى (تنكرى) ومعنى ذلك اسم الله ·

ولا شك انه قد استعان بالمترجمين فى رحلاته الى بلاد مثل الصين والهند وغيرها ، خاصة فى بداية وجوده بها ولكننى لا أوافق على القول بأن ابن بطوطة قد ظل جاهلا باللغة الهندية وظلت معرفته بلغات قد ظلت وقفا على بعض الفاظ محدودة (١٨) ، خاصة وانه من الثابت ان ابن بطوطة قد اقام فى الهند مدة ثمانى سنوات · وأعتقد ان هذه المدة كانت كافية لتعلم اللغة الهندية (خاصة وانه تزوج من الهند عدة زيجات وانجبت اولادا من زيجاته هذه او من الجوارى التى أهديت اليه (١٩) ، وهذه المدة اطول بالتأكيد من تلك المدة التى قضاها فى بلاد الاتراك ، حيث

---

(١٧) رحله ابن بطوطه مرجع سابق ، ص ٢٨٦ ·
(١٨) الرحله ابن بطوطة ، ص ٦٢٦ ·
(١٩) رحله ابن بطوطة ، ص ٥٠٧ ·

ان اطول مدة قضاها ابن بطوطة فى البلاد التى زارها كانت فى الهند · بجانب ان ابن بطوطة قد اوضح انه قد اهتم دائما بتعلم لغة الاهالى بالبلاد التى زارها فى ما رأينا بالنسبة للغة التركية ·

ومما يؤكد تعلم ابن بطوطة اللغة السائدة لدى الاهالى · ما أورده عن اللغة الفارسية قوله عن مقابلة سلطان البلاد : (فقربت من السلطان حتى اخذ بيدى وصافحنى وجعل يخاطبنى باحسن خطاب ويقول لى بلسان فارسى : حلت البركة ، قدومك مبارك ، اجمع خاطرك ، اعمل معك من المراحم وأعطيك من الانعام ما يسمع به أهل بلادك فيأتون اليك (٢١) ، وقوله (فى موضع اخر انه فى كول (مدينة بالهند) عندما عرض للقتل بيد الكفار فالقيت بنفسي واستأسرت وهم لا يقبلون من فعل ذلك وكان معهم مسلمان كلمانى بالفارسية وسألانى عن شأنى واخبرتهما ببعضه وكتمت الى من جهة السلطان ·· الخ (٢٢) وعموما نان ابن بطوطة يسوق عدد كبير من المواقف التى توضح احادته للفارسية (٢٣) ·

وايجازا فان ابن بطوطة قد ابدى الكثير من دلائل تعلمه لغة الاهالى خاصة اللغة التركية ، الفارسية ، الهندية بجانب ان طول مدة أقامته فى بعض المجتمعات واشتراكه فى الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بها على ما سبق وأوضحنا نشير الى ضرورة تعلمه مثل هذه اللغات ·

---

(٢٠) الرحله ، مرجع سابق ص ٥٠٩ ·
(٢١) المرجع السابق ، ص ٥٠٩ ·
(٢٢) المرجع السابق ، ص ٥٤٣ ·
(٢٣) انظر ص ٥٣٦ ، ٥٣٧ والمرجع السابق ·

٤ ـ قراءة ما كتب عن المناطق التى زارها :

مما لا شك فيه ان ابن بطوطة قد قرأ الكثير عن البلاد التى زارها قبل رحلاته ٠

والحقيقة ان القراءة المتانيه لرحلة ابن بطوطة تكشف عن عبارات واضحة قاطعة تشير الى قيامه بقراءة ما سبق ان كتبه الرحالة السابقون عن رحلاتهم بجانب ان الفترة التى عاش فيها ابن بطوطة تضع أمامه سلسلة طويلة من الرحالة العرب ٠ وقد كان من الطبيعى ان يقرأ ابن بطوطة عن هذه الرحلات ٠

ورغم ان البعض قد عمد الى أدلة اخرى تؤكد قراءته الكثير مما كتب عن بلاد العالم ، الا أن افضل الادلة من وجهة نظرنا هو ما اورده ابن بطوطة نفسه ٠ ومن ذلك ما أورده ابن بطوطة عندما وصف الاسكندرية ، حيث يشير بما لا يدع مجالا لاى شك الى قراءاته السابقة٠ **وهنا يقول ابن بطوطة :**

« ثم وصلنا فى أول جمادى الاولى الى الاسكندرية **(عام ٧٢٦هـ)** وهى الثغر المحروس والقطر المأنوس ، العجيبة الشأن الاصيلة البنيان ، بها ما شئت من تحسين وتحصين ، وماثر دنيا ودين ، كرمت مغانيها ولطفت معانيها وجمعت بين الضخامة والاحكام مبانيها ، فهى الفريدة فى تجلى سناها ، والخريدة تجلى فى حلاها ، الزاهيه بجمالها المغرب، الجامعه لمفترق المحاسن ، لتوسطها بين المشرق والمغرب ، فكل بديعة بها اجتلاؤها ، وكل طرفة فاليها انهاؤها ، وقد وصفها الناس فاطنبوا ، **وصنفوا فى عجائبها فاغربوا وحسب المشرف الى ذلك ما سطره ابو عبيد فى كتاب المسالك** (٢٤) ٠ وفى موضع اخر يشير الى ذلك بقوله ٠ ثم

---

(٢٤) الرحلة مرجع سابق ص ٢٠ ٠

(وصلنا الى مدينة (جنانى) وهى مدينة على ساحل نهر السـند ، وسكانها طائفة يقال لها السامرة أستوطنوها قديما ، واستقر بها أسلافهم حين فتحها على أيام الحجاج بن يوسف ، حسبما أثبت المؤرخون فى فتح السند (٢٥) .

ولا أعتقد ان هناك وضوح اكثر من هذا يشير الى اهتمام ابن بطوطـة بقراءة ما كتب عن المناطق التى زارها . خاصة انه قد سبقه عدد كبير من مشاهير الرحالة العرب امثال ابن فضلان ، وابن خرداذبه ، اليعقوبى ، والمسعودى ، والمقدسى ، وبن حوقل ، والبيرونى ، وقد وردا عدد من اسماء هؤلاء الرحالة الفعل فى كتاب الرحلة لابن طوطة فقد ورد ذكر ابى الحسين بن حبير وجاءت بعض النصوص من رحلته فى وصف دمشق ثم فى وصف مدينة بغداد (٢٩) . وقد يقول البعض ان هذه اضافات اضافها ابن جزى الكاتب الذى أملى عليه ابن بطوطة رحـلته ولكن .. هل يعقل أن يهتم ابن جزى بهذه الرحلات دون ان يهتم بها ابن بطوطة طالما انها كانت متاحة له . وميسر له الرجوع اليها ؟ ثم من يقطع بأن ابن بطوطة لم يكن هو الذى جعل ابن جزى يضيف هذه الاضافات على لسان أصحابها وتحت اسمائهم من باب الامانة العلمية . خاصة وان ابن جزى لم يشر أنه قد اضاف من عنده هذه الاضافات .

ورغم ما سبق فان البعض يشير الى دليل اخر يستنتج منه قراءة ما كتب عن المناطق التى زارها قائلا :

تشتمل الرحلة بالاضافة الى رواية مشاهداته فى البلدان ولقاءاته مع الشيوخ والسلاطين والاولياء على سرد لبعض الاحداث التاريخيـة ومثال ذلك حديثه المفصل عن تاريخ الهند ، وعن فتوحات جنكيز خان

---

(٢٥) الرحلة مرجع سابق ص ٣٩٦ .
(٢٦) الرحلة مرجع سابق ص ٨٤ ـ ٢٢١ .

- وهى أحاديث حالفة بالاسماء والتواريخ والاحداث فكيف امكنه ان يذكر تلك الاحداث من دون الرجوع الى ملاحظات مدونة او الى المراجـــع التاريخية ٠

وهنا يقف الباحثون موقفا محددا بحيث يقولون : أننا نجد أنفسنا اذن اما افتراضين : فاما ان يكون الكثير من المعلومات التى وردت فى الرحلة مختلقه ولا سيما ما يتعلق بأسماء الاشخاص الذين تجاوز عددهم الالاف أو وأن تكون تلك الاسماء والاحداث وخاصة التاريخية منها قد نقلت عن اوراق مدونة واستشيرت فيها مراجع معينة وهـــو الافتراض الارجح لاسيما وقد أمتحنت بعض المعلومات التاريخية والاسماء الواردة بالرحلة من قبيل الباحثين فثبت صحتها ٠

ونقف ازاء هذا النص لننطلق منه بحكم محدد وهو ان ابن بطوطة كان يقرأ فعـلا ما كتب عن تلك المناطق التى زارها وهو وأن كان لا يذكر ذلك فقد سبق أن أوضحنا سبب ذلك ولكن ليس معنى انه لا يـذكر مراجعة ان نصف ما ذكره بالاختلاق خاصة وقد ثبت انه صحيح بعد ان تفحصه العلماء والباحثون المختصون ٠ ومن هنا فان الاحتمال الوحيد المعقول انه قد رجع بالفعل الى المراجع العلمية التى كتبت عن البلاد التى زارها ٠

ولو علم ابن بطوطة أقراءة ما كتب عن المناطق والمجتمعات موضع الدراسات قد اصبحت قاعدة أساسية فى البحوث العلمية الاجتماعيـــة والانثروبولوجية ما تردد فى ذكر مصادرة وما رأى نقصا وحرجا فيما نرى فيه منهجا علميا (٢٧) ٠

هذا والحقيقة ان ابن بطوطة حين املى اخبار رحلته فانه فى الواقع

---

(٢٧) شاكر خصباك : مرجع سابق ص ١٤٨ ٠

لم يكن الوحيد ممن زاعت شهرتهم الافاق من الرحالة الذى فعل ذلك • فان ماركو بولو قد أملى - وهو فى الاسر - قصة رحلاته على زميل له بالسجن ثم استنسخت مخطوطاته على يد أفراد اخرين مع اختلافات كثيرة ولاتزال لدينا الى اليوم حوالى مائة نسخة من الرحلات تختلف لغة ما بين فرنسية وايطالية ولاتينية وليس اثنتان متفقتان بالضبط (٢٨) •

والان لعلنا فى حاجة الى الاشارة الى أن ثمة نقاط اساسية تبعد ابن بطوطة عن ان يكون باحثا علميا بالمعنى الحقيقى •

فهو لم يكن يهدف من رحلته اصلا هدفا علميا بل كان يضرب فى الارض راغبا فى اشباع غريزة حب الاستطلاع ومشاهده اكبر عدد ممكن من البلدان والشعوب •

وهو من هنا يختلف عن الرحالة العرب الاخرين - فضلا عن الانثروبولوجيين بالطبع - الذين عزموا منذ البداية على تدوين مشاهداتهم كابن جبير وابن سعيد والبغدادى وغيرهم •

كما أنه م يدون ملاحظاته اولا بأول بل دونها من الذاكرة بعد أن زعم ان أوراقه سلبت منه • وبالتالى فان الكثير مما قال كان ينقصه الدقه وشابة الكثير من أوجه القصور والنقد •

ولكن رغم ذلك فقد سبق ان اوضحنا انه لم يختلف فى هذا عن ماركو بولو هذا من ناحية ومن ناحية اخرى فان مراجعة كتاب الرحلة لابن بطوطة لتكشف عن شىء غريب فهو وان كان - كما قيل - لم يكن يستهدف أساسا تدوين مشاهداته فى رحلاته هذه - الا أن قراءة ما كتب ومقارنته بما كتبه البعض ممن استهدف أصلا تسجيل مشاهدات

---

(٢٨) رحلات مارك بولو ، ترجمة : عبد العزيز جاويد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧ ، ص ٩ •

رحلاته لتضع ابن بطوطة فى موضع طيب بلا شك ففى مقارنته برحلة مارك بولو ابن جبير • مثلا • نجد ان ابن بطوطة قد كان اكثر ثراء فيما أورد من ملاحظــات عند مقارنه بابن جبير ـ الذى وجه معظم عنايته الى وصف الاماكن وصعوبات الرحلة مع الاشارة السريعة الى بعض المواقف التى مر بها • فمثلا نجد يصف المسجد الحرام وصفا تفصيليا ويذكر ابواب الحرم الشريف قدسه الله فى عشرات الصفحات (٢٩) • وهكذا يتصرف فيما يلاحظ طوال رحلاته الى مثل هذه الموضوعات • فى حين نجد أن ابن بطوطة كان يوجه اهتمامه الى متابعة العادات والمظاهر الاجتماعيــة والعوامل التى تساعد على استقرار الامن وغير ذلك وهى موضوعات لم يتطرق اليها ابن جبير •

ويمكن اعتبار رحلة ابن بطوطة كتابا وصفيا دقيقا وصادقا بحيث يقول كرانشوفسكى أن أى باحث فى تاريخ الهند لايستغنى عن الرجوع الى رحلته وأن رواياته عن الصين والهند فى مستوى واحد مع أسـفار السندباد وعجائب الهند • ويضيف ان ابن بطوطة كان اخر جغرافى عالمى من الناحية العلمية فقد قطع فى رحلاته ١٧٥ الف ميل وهو يمثل منافس خطير للرحالة الاشهر ماركو بولو البندقى بل ان وصف ابن بطوطة لخط سير رحلته ادعى الى الثقة من ماركو بولو • وان ابن بطوطة كان لديه احساس ذاتى بظروف وحضارة العالم والذى يصفه اكثر مما كان لديه زميله ومعاصره مارك بولد • وان رحلته الى السودان ووصفه لها لا تفصله شىء الى عهد الرحلات الاوربية فى القرن ١٩ • ويقول الرحالة الالمـانى ستزن ، ان اى أمه أوربية ما كان يمكنها منذ خمسة

---

(٢٩) رحله ابن جبير ، دار بيروت للطباعــة والنشر ـ بيروت ، ١٩٦٤، ص ٥٩ ـ ١١٧ •

قرون ان نجـد من أبنائها من يجوب البلاد الاجنبية وفيه من الاستقلال فى الحكم والقدرة على الملاحظة والدقة فى الكتابة ما لهذا الرحاله العظيم (٣٠) ٠

ويشير صمويل نيسنسون الى رحلاته بقوله بدأ رحلاته وهو فى الحادية والعشرين من عمره عام ١٣٢٥ ميلادية واختمها سنة ١٣٥٥م٠ بدأ باختراق شاطىء البحر المتوسط من طنجة الى الاسكندرية وبعد اقامـة قصيرة بالقاهرة ، وكانت اكبر مدن العالم المعروف فى ذلك الوقت ، زار فلسطين وحلب ودمشق وأدى فريضة الحج ، وزار مشهد على كرم الله وجهه ٠ وارتحل الى البصرة وعبر جبال خوزستان والى اصفهان ومن ثم الى شيزاز ، وبعد تنقل فى أماكن قريبة ، سافر بحرا الى عدن ، وذكر ان حاجتها من المـــاء تجمع فى خزانات ، ولا تزال كذلك حتى اليوم ثم انحدر الى الشاطىء الافريقى ، فزار فيما زار مدينة ممباسا ثم عاد نحو الشمال فنزل فى عمان ثم عبر البحر الاحمر واتجه نحو نهر النيل وحاذاه حتى القاهرة ، ثم ارتحل الى سورية وما زال يجوب الافاق حتى وصل الاناضول وطوف بها ثم عبر البحر الاسود الى مدينة (كافا) وكان يسكنها اهل جنوه واتصل ببلاط الخان المغولى فى بلده كانتشاك ، وأقام بمعسكر الخان محمود اوزبك ثم نزل بولفار (عند خط ٥٤ درجة و ٥٤ ثانية شمـــالا) حتى يرى كيف تقصر لليالى الصيف وأراد ان يرتحـل نحو الشمال حتى يبلغ ارض الظلام عند الاطراف الشمالية من روسيا ولكنه قفل راجعا الى معسكر الخان ، ورافق موكب احدى الخوانين وكانت اميرة يونانية المولد ، وفى ركابها وصل الى القسطنطينية حتى قابل الامبراطور اندرونيكوس الثالث (الاصغر) وحدثه ، ثم وصل الى نهر الفولجا وعبر سرحات روسيا الواسعة الى خوارزم وبخارى ثم عبر خراسان الى كابول ثم الى هندكوش ، وكان هذا اول ذكر لهذه البلاد٠

---

(٣٠) محمود الشرقاوى : رحلة مع ابن بطوطة ، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٨ ص ٢٣ ٠

وصل نهر السند فى سبتمبر سنة ١٣٣٣ على ما يقول فى رحلته • وكان هذا ختام اولى رحلاته (٣١) •

ولا نستطيع أن نتابع رحلات ابن بطوطة تفصيليا ونكتفى منها بأن نوضح انه قد زار الهند وعمل بها قاضيا فى دلهى ثم رافق بعثا كان قد ارسله امبراوطر الصين المغولى الى دلهى فسافر عام ١٣٤٢ وعند عودته وصف كثيرا من المدن التى مر بها مما لا يترك مجال الشك بأنه راهـا فوصفها وصف الخبير ثم نزل جزر مالاديف وغادرها سنة ١٣٤٤ الى سيلان ثم سافر الى البنغال ثم ذهب الى وسومطره وبورما • ونزل كموديا ثم بلاد الصين ، حيث وصل ثغر امون الذى ذكره ماركو بولو • وزار مقاطعة كانتون ثم وصل الى بغداد عن طريق سومطرة وملبار وعمان وفارس وقطع صحراء تدمر•وفى دمشق عرف بوفاة والده منذ ١٥ سنة وقد وصل الى طنجة مسقط رأسه فى ١٣٤٩ •

وبعد ذلك عبر البحر الى الاندلس وعاد فاتجه لاواسط افريقيا ومـر بواحات تلك الصحارى الى تمبكتووكوجو على نهر النيجر ثم عاد الى مدينـــة فاس اوائل ســـنة ١٣٥٤ • وأملى اخبـــار رحلاته فاتمهـا عـــام ١٣٥٥ • بعـد ان ظـــل يجـــوب الارض قرابـة ثـــلاثين سنة ، قطع خلالها ٧٥٫٠٠٠ ميل على ظهر الابل (٣٢) او مالا يقل عن ١٢٠ ألف كيلو مترات • ورجل هذا شأنه يعتبر بحق شيخ الرحالين كلهم وسيد رحالى عصره اى القرن الثامن (الرابع عشر (٣٣) •

---

(٣١) مصطفى غالب : الفارابى ، سلسلة فلاسفة من الشرق والغرب دار مكتبة الهلال بيروت ١٩٧٨ ص ٢٥٤ •
(٣٢) صمويل نيسنسون ، وليم دى ويت : مرجع سابق ص ٢٩ •
(٣٣) نقولا زياده : الجغرافية والرحلات عند العرب ، بيروت ١٩٨٠ ص ١٨٠ •

البـــــيرونى

وكتــاب ماللهنـــد من مقـوله

تحليل سوسيو انثروبولوجى

تقـــــديم :

من هو البـــيرونى :

رياضى ، فلكى ، كميائى ، انثروبولوجى ، جغرافى ، مؤرخ وفيلسوف (١) ذلك هو أبو الريحان محمد بن أحمد البيرونى الخوارزمى • ولد فى مدينة كاث التابعة لحوارزم وهى تتبـــع الان جمهورية اوزبكستان احـدى جمهوريات الاتحاد السوفيتى حاليا •

وقد أختلف فى تاريخ مولده • فقد قال البعض انه ولد فى ٣٧٩هـ - ٩٨٩م ووفى فى ٤٤٠هـ - ١٠٤٨م وقال البعض الاخر (*) انه ولد فى ذى الحجة ٣٦٢هـ - سبتمبر ٩٧٣م (٢) ، فى حين قال البعض أن مولده وتاريخ وفاته غير معروفين بالضبط (٣) •

اذا كان هناك خلاف على تاريخ مولد البيرونى فيوجد خلاف ايضا على مكان مولده ، فهناك من قال انه قد ولد فى منطقة بيرون فى السند ومنها سمى البيرونى وهذا ما ذهب اليه الشهرزودى • وأعترض حمد

---

(١) — Mohmmad yasin, Al — Biruni in india, in Islamic Culture, vol. xlix. No 1, Januory 1975, p. 207.

(*) صمويل نيسنسون ، وليام ويت : سير ملهمه من الشرق والغرب ترجمه اسماعيل مظهر كتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦١ ص ٢٣ •

(٢) أبو الفتوح محمد التونسى : أبو الريحان بن أحمد البيرونى • لجنة التعريف بالاسلام • المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ٢٤ •

(٣) ميخائيل خورى : علماء العرب ، بيت الحكمة ، بيروت ، ١٩٧٠ ، ص ٧٨ •

جمال الفندى وأمام ابراهيم على على ذلك وأوضحا ان تسميته بالبيرونى انما ترجع الى ان هذه الكلمة (بيرونى) لقب يطلق على الغرباء عن خوارزم ٠

وفى أنساب السمعانى (البيرونى) نسبة الى خارج خوارزم ، فان بها من يكون خارج البلد ولا يكون من البلد نفسها والمشهور بهذه النسبة أبو الريحان البيرونى (٤) ٠ ونفس الفكرة يوردها الفندى وأمام ابراهيم حينما يقولان « وكلمة بيرون » أصلها فارسى ومعناها بالعربية ظاهرة او خارج وقد ولد البيرونى بظاهر مدينة خوارزم بأقليم خوارزم٠ كما أشار الى ذلك أيضا المستشرق أغناطيوس يوليافتش كراتشكوفسكى حيث يقول ولد البيرونى فى الثانى من ذى الحجة عام ٣٦٢هـ ٤ سبتمبر ٩٧٣م بضاحية من ضواحى خوارزم ، ومنها أخذ نسبة بيرونى ، وكنيته أبو الريحان غير واضحة بدورها كما أن نسبة مجهول تماما أما أسمه محمد بن أحمد فلا يفاد منه شيء البته ، بـل جرت العـادة على استعمال هذه الاسماء عندما تكون الاسماء الحقيقية غير معروفة (٥) ٠ أما القول بأن الاسم هو نسبة الى بلدة بيرون فى بلاد الهند فهو لا يستند الى دليل اذ أن الرجل انما بدأ حياته فى خوارزم (٦) ٠

حيـــــــاته :

اذا كانت الكتب قد أختلفت فى تاريخ ميلاد ووفاة البيرونى ٠ فاننا ايضا لا نعرف شيئا يذكر عن أسرته او صباه وما تلقاه فى أول

---

(٤) ظهر الدين البيهقى : تاريخ حكماء الاسلام ٠ دمشق ، ١٩٤٦ - نص وارد بالذكرى الالفيه للبيرونى ٠ المجلس الاعلى للعلوم ٠ دمشق ، ١٩٧٤ ٠

(٥) أغناطيوس بوليانوفتش كراتشكوفسكى : مرجـــع ســـابق ، ص ٢٤٦ ٠

(٦) محمد جمال الفندى ، وأمام ابراهيم احمد : البيرونى ٠ دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ٠ القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ١٩ ٠

عهده بالتعليم (٧) بل ان نسبة ورد مجهولا حتى فى قاموس العلماء ، فغيما كتبه عنه أ. س. لندى بقاموس العلما يقول : أما ما كان ذا صلة بنسبة وزمن حداثته فلا يزال مجهولا (٨) ولكن اكد الكثيرون على انه قد درس الرياضيات والفلك والطب والتقاويم والتاريخ وتتلمذ على استاذه عبد الصمد بن عبد الصمد (٩) .

ثم أن البيرونى رجل الى الرى فى العشرين من عمره وقصد الى جرجان حيث التقى بأستاذه الطبيب المنجم أبى سهل المسيحى وفى رعاية أمير جرجان الزيارى قابوس وشمكير . بدأ البيرونى التأليف وفى مدة حكم هذا الامير . كتب البيرونى كتابه الاثار الباقية عن القرون الخالية. وقد اتصل بابن سيناء وكانت بينهما خصومة كبيرة .

ولما استولى السلطان محمود الغزنوى على اخر ممتلكات اخر ملوك الدولة الخوارزمية - انتقل البيرونى الى بلاط محمود الغزنوى . وقد قيل ان هذا السلطان بعد انتصاره حمله معه حين عودته الى غزنه لا ليستفاد منه فى بلاطه فحسب بل ليتجنب خطر وجوده فى المنطقة التى أخضعها علما بأن البيرونى كان قد لا زال من أنصار حكامها السابقين (١٠) . ويوافق الفندى وأمام ابراهيم على هذا الرأى حيث

---

(٧) احمد محمود الساداتى: تحقيق كتاب ما للهند من مقبوله . المجلس الاعلى للعلوم ، سوريا ، دمشق ، ١٩٧٤ ، ص ١٩٢ .
(٨) أ. س. كندى : البيرونى - مقالة بقاموس العلماء - ترجمة ميتشيل الخورى . ص ١٩٩ .
(٩) ابو الفتوح محمد التونسى : أبو الريحان محمد بن احمد البيرونى الجمهورية العربية المتحدة المجلس الاعلى للشئون الاسلامية - لجنة التعريف بالاسلام ، ١٩٦٧ ، ص ٢٤ .
(١٠) أ. س. كندى : البيرونى : مرجع سابق ، ص ٢٢١ .

يقولان ان البيرونى قد أخذ من خوارزم اسيرا أسره محمود الغزنوى مع طائفـــة اخرى من العلماء وقيدت حرية هؤلاء اللعماء وحددت أقاماتهم (وأتهم البيرونى واستاذه بالالحاد بالقرمطة نسبة الى فرقة دينيـــة سياسية بالعراق وهى فرقة سرية ملحده • وقد أعدم استاذه عبـــد الصمد (١١) ونجى البيرونى ولكنه ظل محدد الاقامة) الى أن مـــات السلطان محمود وخلفه أبنه مسعود الغزنوى فقرب ابا الريحان ثم ألحقه ببلاطه وأحاطه بالرعاية والتقدير ثم بعد ان غزا السلطان مسعود الهند أصطحب البيرونى معه فام بنشر علوم الحضارة الاغريقية ودرس العلوم الهندية ونشر ذلك فى ثانى مؤلفاته الكبرى « طريق الهند » ثم كتب القانون المسعودى ، التفهيم • وتوالت كتاباته •

وقد أصبحت غزنة هى المقـر الدائم للبيرونى واستمر فيها حتى موته الذى قلنا انه موضع مناقشة بحيث رأى البعض انه قد توفى فى ٣ رجب سنة ٤٤٠هـ (١٣ ديسمبر ١٠٤٨م) (١٢) • بينما أعتقد البعض انه كان حيا يرزق عام (٤٤١هـ ـ ١٠٥٠م) •

مكانته العلميـــة :

قال المستشرق أدوارد سخاو عن البيرونى (البيرونى أعظم عقلية عرفها التاريخ (١٣) وقال عنه بهلر **Buehler** مقارنا بين ما كتبه فاهيا وهيون سانغ فى وصف الهند وبين ما كتبه البيرونى ، أن ما كتبه هؤلاء

---

(١١) أبو الفتوح محمد التونسى ، مرجع ص ٣١ •

(١٢) بروكلمان : البيرونى دائرة المعارف الاسلامية ـ بكتاب البيرونى ، الذكرى الالفية لمولده ، مرجع سابق ص ٦٠ •

(١٣) قدرى حافظ طوقان : العلوم عند العرب • سلسلة الالف كتاب ، ١٩٥٦م ، المجلس الاعلى للعلوم ، دمشق ، مرجع سابق ، ص ٦٦•

هو أشبه بما يكتب الصغار ، فلا يقارن بما صنعه البيرونى فى ذلك (١٤) ٠

وقال ديورانت فى كتابه « قصة الحضارة » ان البيرونى هو مثال العالم المسلم فى أرقى مراتبه : كان فيلسوفا مؤرخا جغرافيا لغويا رياضيا فلكيا شاعرا وعالما طبيعيا وخلف مؤلفات فى جميع هذه العلوم ٠ ثم يضيف ديورانت : أن منزلته من الثاقفة العربية تنزل منزلة « ليبتز » أو « ليونارد » من ثقافة أوربا الحديثة ٠

ألف كتاب « الاثار الباقية » وأفرغ فيه جهد العالم وصبر الحكيم اذ درس فيه تقاويم بلاد فارس والسريان والاغارقة واليهود والنصارى والصابئين والزرادشتبين والعرب واعيادهم القومية وايامهم المشهورة٠ وقد أحس العلماء بسمو شخصية البيرونى العلمية منذ بزوغ فجر الاستعراب العلمى فتكاتومير Tquttemr قد لفت اليه الانظار قبل زوزن بنصف قرن تقريبا (١٥) ٠

وقد نشر له المستشرق ساخاو كتاب الاثار الباقية فى ليبنبرج سنة ١٨٧٨ وقد ترجم هذا الكتاب الى الانجليزية ونشر فى لندن سنة ١٨٧٩ ٠ كما قام بتحقيقه المستشرق السوفيتى ميكائيل رسيله المتوفى عام ١٩٦١ (١٦) ٠ وكذلك نشر ساخاو كابه « تاريخ الهند فى المقدمة فى جزاين سنة ١٨٨٨ ، ولا تزال له مؤلفات مخطوطة لم تنشر ولم تترجم (١٧) ٠ وقال بوالو الدومينيكى » انه أحد الكبار فى كل الاعصار ٠

---

(١٤) أحمد محمود الساداتى ، مرجع سابق ، ص ٢٠٠ ٠

(١٥) أغناطيوس يوليانوفتش كراتشوفسكى : تاريخ الادب الجغرافى العربى ، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم _ جامعة الدول العربية ، القاهرة تاريخ النشر غير مبين ص ٢٤٥ ٠

(١٦) قدرى حافظ طوقان ، مرجع سابق ، ٦٦ ٠

(١٧) صمويل نيسنسون ووليام بريت ، مرجع سابق ، ص ٢٣ ٠

وقد ذكر أن له ١٨٠ كتابا وعنى باحصائها وفهرستها وذكر اسم كل كتاب وترجمه الى الفرنسية وحدد مكان وجود مخطوطاته ونشراته أو ترجماته وما كتب عنه (١٨) · وقد بدأ بعض علماء العصر الحديث فى تحقيق ما يحتويه تراث البيرونى من نظريات واراء بعد ان كان الامر مقصورا تقريبا على المستشرقين الاجانب · وقد بلغت قيمة مؤلفاته العلمية حدا حمل الغربيين على نقلها الى لغاتهم الفرنسية والانجليزية والالمانية والروسية (١٩) · وقد أشارت دائرة المعارف الفرنسية الى أهمية البيرونى كمرجع بالنسبة للمستشرقين بقولها :

« وفى دور الكتب الاوربية الرسمية جملة طيبة من مؤلفات البيرونى القيمة يرجع اليها المستشرقون فى بحوثهم » ، ثم ذكرت دائرة المعارف الفرنسية بعد ذلك ما صدر له من كتب على أيدى سخاو ، وأشارت الى ترجمة بعض كتبه للانجليزية (٢٠) ·

كما نشرها · ريترترجمة لكتابه (باتنجل الهندى فى ألمانيا) باحدى المجلات العلمية (مجلة oliens ـ المجلد التاسع ـ الجزء الثانى ، ١٩٥٦) وقد أشار البيرونى الى ان ما دعاه لتأليف هذا الكتاب هو كشف خفايا المعتقدات الهندية فقال : هذا كتاب باتنجل والذى دعا الى نقله هو خفاء ما يعتقده فى مذاهتهم على من يحكيها عنهم فى كتبه (٢٠) · ونحن نعلم ان باتنجل اسم مؤلف هندى عاش فى حدود سنة ثلاثمائة بعد

---

(١٨) صلاح المنجد

Loevre d' Al Biruni pari D. J. Boilot.

نص وارد بالذكر الالفيه للبيرونى ـ كتاب المجلس الاعلى للعلوم ـ دمشق ، مرجع سابق ، ص ٨٤ ·

(١٩) محمد جمال الفندى ، أمام ابراهيم احمد ، مرجع سابق ، ص ٢٨

(٢٠) د·ج· بوالو : البيرونى ، الموسوعة الاسلامية ، ١٩٦٠ ، بكتاب المجلس الاعلى للعلوم ، مرجع سابق ٨٠ ·

(٢١) ريتر : كتاب باتنجل لابى الريحان البيرونى ، بكتاب المجلس الاعلى للعلوم ، دمشق ، مرجع سابق ، ص ١٤٦ ·

الميلاد ، واسم الكتاب الذى الغه باتنجل هو نوع التصوف والزهد عندهم يصل به أهله الى تلك الاعمال العجيبة من رفع البدن الى الهواء وتحريك الاشياء البعيدة والدنن تحت الارض وغير ذلك (٢٢) ٠ ومركز كلام باتنجل يدور حول الخلاص من الارتباك بالخارجات والاشتغال بالنفس فقط ورفع النفس الى حال عاليه خالصة من العلائق (٢٣) ٠

أهـــم مؤلفـــاته :

لا شك ان البيرونى هو اكثر رجال العلم المعروفين موهبه على مر التاريخ (*) وقد سبق ان اشرنا ان البعض قد أحصى مؤلفات البيرونى بمائة وثمانين مؤلفا على ان كتبه التى تعد المصدر الرئيسى لادراك مدى منجزاته العلمية يحدها قاموس اللعماء بما يلى ٠

١ ـ كتاب الاثار الباقية عن القرون الخالية ٠

٢ ـ كتاب تحقيق ما للهند من مقوله ٠

٣ ـ مقالة استخراج الاوتار فى الدئرة بخواص الخط المنحنى فيها

٤ ـ كتاب الجماهر فى معرفة الجواهر ٠

٥ ـ كتاب الصيدنه فى الطب ٠

٦ ـ كتاب القانونى المسعودى فى الهيئة والنجوم ٠ وقد طبع هذا الكتاب بالعربية لاول مرة فى حيدر اباد عام ١٩٥٤ فى ثلاث اجزاء استغرقت ١٧٠٠ صفحة (*)

٧ ـ كتاب فى ستيعاب الوجوه المكنة فى صناعة الاصطرلاب ٠

٨ ـ رسالة فى فهرست كتب محمد بن زكريا الرازى ٠

---

(٢٢) المرجع السابق ص ١٤٠ ٠

(٢٣) المرجع السابق ص ٤٥ ٠

(*) — S. Mehdi Gharvi, Two Noteworthy manuscripts of Al Biruni's Al. Tafhim, in Islamicculture, vol xlix No. I January, 1975. p. (215).

(*) — ibid. p. 218.

٩ - مقالة فى النسب التى بين الفلزات والجواهر فى الحجم ٠
١٠ - كتاب غره الزيجات ٠
١١ - ترجمة كتاب باتنجالى فى الخلاص من الارتباك ٠
١٢ - حكاية الاله المسماه السدس الفخرى ٠
١٣ - كتاب فى أفراد المقال فى أمر الظلال ٠
١٤ - كتاب التفهيم لاوائل صناعة التنجيم ٠
١٥ - كتاب تحديد نهايات الاماكن لتصحيح مسافات المساكن
١٦ - كتاب تمهيد المستقر فى تحقيق معنى المر (٢٤) ٠

الغرب والبيرونى :

فضلا عما سبق الاشارة اليه من اشارات اوردها علماء الغرب عنه ، لابد ان نشير الى ان البيرونى قد حظى باحترام ومكانة علمية بارزة فى علوم عديدة بحيث استند الى قوله فى الافكيات سائر المستشرقين بحيث قال عنه سميث فى كتابه تاريخ الرياضيات ان البيرونى ألمع علماء زمانه فى الرياضيات وان الغربيين مدينون له بمعلوماتهم عن الهند ٠

ويقول عنه سارطور فى كتابه مقدمة لتاريخ العلم : كان البرونى باحثا فيلسوفا رياضيا جغرافيا من أعظم علماء الاسلام ومن أكابر علماء العالم ٠ ويطلق سارطور نفسه على النصف الثانى من القرن الحادى عشر الميلادى عصر البيرونى ٠

ويقول المستشرقيوسف شخت « الحق ان شجاعة البيرونى الفكرية وحبه للاطلاع العلمى وبعده عن التوهم وحبه للحقيقة وتسامحه وأخلاصه، كل هذه الخصال عديمة النظير فى القرون الوسطى فقد كان البيرونى عبقريا مبدعا ذا بصيرة شاملة نفاذة » ٠

(٢٤) أ٠ س كندى : البيرونى ، بكتاب المجلس الاعلى للعلوم ، بدمشق ، مرجع سابق ، ص ٢٢٨ ٠

ويقول عنه المستشرق الروسى « بارتولد » ان أرائه لازالت جديرة بعناية قراء اليوم وان مؤلفاته تشغل مكانة ممتازة من حيث وغره موادها وما فيها من الاعتناء بتطبيق الاصول العلية (٢٥) .

ويقول نللينو - المستشرق الايطالى - ان قياس المأمون وقياس البيرونى لمحيط الارض من الاعمال العلمية المجيدة والمأثورة للعرب » .

ويقول كويلر بونج استاذ العلاقات الاجنبية بجعامـــة برنستون ورئيس قسم اللغات والاداب فيها « ومن أعلام الاســـلام البيرونى الفارسى الاصل المتوفى سنة ١٤٠٨م . وقد استخدم مهام أرشميدس فى استخراج الاوزان المضبوطة لثمانية عشر حجرا من الاحجار النفيسة والمعادن » .

ويقول ادوارد شاسو : « أن الشيخ أبا الريحان البيرونى اعظم مفكر ظهر على وجه الارض .

ويقول أغناطيوس كراتشكوفسكى عنه : ولا نملك ازاءه الا الانحناء خشوعا واحتراما للنتائج العلمية الباهرة التى توصـــل اليها والتراث العلمى الحافل الذى انتجه فى ظروف الزمان الذى عاش فيه (٢٦) .

واذا كنا قد أشرنا الى اهتمام المستشرق سخاو بأعمال البيرونى ، فان الروس عموما يوجهون اهتماما بالغا للبيرونى على اساس انه يمثل القومية الاوزبكستانية وهى احد القوميات السوفيتية التى تضـــم الجمهوريات الاسلامية السوفييتى ولذا حقق المستشرقون الروس كتبه

---

(٢٥) صلاح مصطفى الفوال . المقدمة لعلم الاجتماع العربى والاسلامى . دار الفكر العربى (لم يذكر تاريخ النشر ومكانه) ص ١٦٠ .

(٢٦) اغناطيوس كواتشوفسكى : مرجع سابق ، ص ٢٤٥ .

فحققوا كتابة « القانون المسعودى » ، وكتاب « الجماهير » **ووضعوا له تمثالا بكلية الدراسات الشرقية بجامعة موسكو ·**

كما زعم الاتراك أنه أحد علمائهم على اساس انه تركمانى الاصل والاترك يعدون انفسهم من هذا الجنس الاسيوى (٢٧) · كما ان الفرس ··· ينازعون هؤلاء وهؤلاء فى شرف انتماء البيرونى اليهم · وهو حقيقة من اصل فارس ولكنه حسم هذه القضية بنفسه عندما اختار العربية لسانا والاسلام دينا · بل كان لهما شديد التعصب لدرجة انه سخر من دعوة احياء الفارسية التى استشرت فى عصره واغتنم كل فرصه سانحه لتحقير هذه الدعوة لان شرف العربية لا ينكر وشرف الانتماء اليهـا مع الاسلام لا يدانيه شرف (٢٨) ·

---

(٢٧) ابو الفتوح محمد التونسى ، مرجع سابق ، ص ١٤٧ وما بعدها ·

(٢٨) صلاح مصطفى الفوال : المقدمة لعلم الاجتماع العربى الاسلامى · دار الفكر العربى « لم يذكر تاريخ النشر ومكانة » ص ١٦٠ ·

كتـــــــاب

« ما للهنـــد مـن مقـــوله »

تحليل سسيوانثروبولوجى

منهج البيرونى فى دراسته عن الهند :

أن القارىء لكتاب أبى الريحان محمد بن أحمد البيرونى ـ فى تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذوله ، ليستطيع ان يستنتج أن البيرونى قد استخدم الكثير من التصورات والمفاهيم والخطوات التى أصـــبحت تشـــكل جـزءا أسـاسيا فى منهج البحث فى الدراسـات السوسيو انثروبولوجية · فرغم أنه قد كتب فى فروع العلم المختلفـة بحيث اصبح من الايسر حصر فروع العلوم التى لم تجتذبه اليها عن تلك التى اجتذبه اليها فعـلا ، الا ان العلوم الاجتماعية كانت تمثل عند البيرونى اهمية كبرى (١) · ويجمع عدد من المهتمين بالبيرونى بأنه رائد مـــن رواد الانثروبولوجيـــا بل يرى البعض انــــه الاب الحقيقى للانثروبولوجيا فيقول احدهم هنـــا ان البيرونى « قد تعرض لمختلف الموضوعات التى يتناولها الاتجاه الانثروبولوجى المعاصر بكل اهتماماته بما يضع البيرونى فى مكانته اللائقه به كأب مؤسس للانثروبولوجيا (٢) ويقول اخر فى هذا الصدد ان البيرونى قد كانت له جولات ارتياد بعيده الغورفى قضايا علم الاجتماع الاجتماع « الانثروبولوجيا » (٣) ويقول نفس الكاتب فى موضع اخر مشيرا الى تناول البيرونى لما يسمى الان الاحتكاك الثقافى او الاتصال الثقافى « لقد تتبع البيرونى انتقـــال

---

(١) أغناطيوس كراتشكوفسكى : مرجع سابق ص ٣٤٧ ·

(٢) صلاح الفول : مرجع سابق ص ١٦٨ ·

(٣) صلاح الدين الناهى : الخوالد من اراء انور الريحـان البيرونى : دار الفكر للنشر والتوزيع · عمان ١٩٨٥ ص ١١ ·

الافكار والعقائد بين مختلف الثقافات حرصا منه على تصوير الوصلة الثقافية ، فقد ذكر لنا مثلاكيفية انتقال عقيدة التناسخ من النحلة الهندية الى المانوية (٤) ويقول اخر فى متابعته لتاريـــخ الانثروبولوجيا ان كتاب البيرونى عن الهند قد حظى بشهرة كبيرة فى الدوائر العلمية الاوربية لـــا احتواه من ماده اثنوجرافية هامة ففى هذا الكتاب وصف البيرونى المجتمع الهندى من ناحية نظمه الدينية والاجتماعية وانماطه الثقافية ، كما اهتم ايضا بمقارنة تلك النظم والسلوكيات الثقافية بمثيلاتها عند اليونان والعرب والفرس • وقد ابرز البيرونى حقيقة ان الدين يلعب الدور الرئيسى فى تشكيل الحياة الهندية وتوجيه سلوك الافراد والجماعات وصباغة القيم والمعتقدات • وعرض لفكرة البناء الاجتماعى فى تناوله ذكر الطبقـــــــات (٥) •

واذ نوافق على ان البيرونى قد كان احد رواد الفكر الاجتماعى موضوعا ومنهجا فاننا نستطيعان نستوضح صدق هذهالقضية بمتابعة المنهج الذى اتبعه البيرونى والذى اشار اليه بنفسه فى مقدمة هذا الكتاب • على أنه تجدر الاشارة الى ان البيرونى لم يستخدم المسميات المستخدمة حديثا فى مناهج البحث السوسيوانثروبولوجى الا أنه التزم مدلولات هذه المسميات الى حد بعيد ، مما يؤهله لاحتلال مركز الريادة فىهذا المجال •

وفى متابعة لاهم ملامح المنهج عند البيرونى من ناحية ، وأبراز لدوره الريادى فى هذا المجال نستعرض أشاراته هو الى القواعد المنهجية التى التزمها مع مقارنتها بقواعد البحـث الانثروبولوجى المعاصرة •

١ ـ الملاحظـة بالمشاركة :

لقد أكد الباحثون على اهمية الملاحظة بالمشاركة فى الدراسة الميدانية

---

(٥) حسين فهيم قصة الانثروبولوجيا عالم المعرفة الكويت ١٩٨٦ •

الفعالةسواء في علم الاجتماع او الانثربولوجيا ، وقد اصبحت الملاحظة بالمشاركة الاساس الرئيسي للبحوث المعاصرة في البحوث الانثروبولوجية خاصـــة .

واذا كانت الملاحظـة بالمشاركة قد أصبح لها هذه الاهميـة الان ، فلقد أبرز البيروني أهميتها في البحث الذي أجراه بالهند . وبتضح ذلك في قوله :

« لقد صدق قول القائل ، ليس الخبر كالعيان لان العيان هو ادراك عين الناظر عين المنظور اليه في زمان وجوده وفي مكان حصوله » .

ويشير هذا القول ال أن البيروني قد أكد على أهمية الملاحظـــة ومعايشة الظاهرة المدروسة وضرورة رؤيتها بالعين ومعايشتها والتواجد في مكان حدوثها . وقد جعل ذلك احد الباحثين مثل بهلر يقول في صدد مقارنة ما كتبه البيروني عن الهند بما كتبه غيره عنها بقوله : أن ما يتميز به البيروني عن هؤلاء مجتمعين هو انه لم يدرس طبيعة هذه البلاد وأحوال سكانها فحسب ، بل درس لغتها وادابها في مختلف بيئاتها ووقف بنفسه على رسومها وفقا ليدها ، وهو يكتبه معتمدا على ما شاهده بنفسه (٦) .

ويشير البيروني الى أهمية الملاحظة بالمشاركة ووجوب عدم الاعتماد على السماع فقط وتلقي الاخبار من الاخرين لان ذلك يشوبه كثير من العيوب والاخطار ، التي تقلل من امكانية الاعتماد عليه . ويبدو ذلك في قوله :

« لولا لواحق افات بالخبر لكانت فضيلته تبين (تفوق) على

---

(٦) أحمد محمود الساداني : تحقيق ما للهند من مقولة ، مرجع سابق ص ٢٠٠ .

العيان والنظر لقصورهما (٧) ٠

وقد كان تأكيد البيرونى على أهمية الملاحظة بلمشاركة والتزامه بهذه القاعدة المنهجية فى بحثه عن الهند سببا فى قـول البعض « ان البيرونى يأخذ نفسه بمبدأ الدقة البحث والملاحظة العميقة (٨) ، وهو بذلك أول من امـــن بضرورة المشاهدة والاستقرار والتتبع واجـــراء التجارب (٩) ٠

ولذلك نستطيع دون تجاوز المنطق ان نقول ان البيرونى هو رائد البحث الحقلى (ونحن نعلم ان أهم ما ميز به الانثروبولوجين المحدثون تخصصهم عن غيره من الفروع هو تميزه بالبحث الحقلى) ٠ فقد وصفت دراسة البيرونى على انها دراسة حقلية ، أستوفت كل ما للدراســـة الانثروبولوجية من الخصائص ٠

لقد قصد البيرونى الهند للتثبت من حالها ، وقد سمع عنها ما سمع مما كان يروى فى خصوصها من عجـائب وغرائب يحتار لها العقـل الانسانى - خاصة فى كتب الرحالة مثل المسعودى الذى أورد غرائب فى وصفه للعادات وطبيعة الهند ، وما ذهب اليه مثل قوله بأن هناك عينا لا يخرج ماؤها الا اوقات الصلاة ، وأن بها اشجارا من حديد او نحاس وأناسا يلقون بأنفسهم من مكان شاهق على أعمدة فتمزقهم ويلقى بهم فى نهر يوصل الى الجنة ، وبنهر اخر يتطهر المرء فيه بأن يقدم نفسه لمن يمزقه بالسيوف على أن يلقوا بهذا النهر ٠ وان بها وداى الماس الملىء بالجواهر والحيات والجن التى تبيع القرنفل (١٠) ٠

---

(٧) البيرونى : ما للهند من مقوله مطبعة حيدر اباد ص ١٧ ٠

(٨) الفندى ، أمام ، مرجع سابق ، ص ٣٣ ٠

(٩) البيرونى : ما للهند من مقولة ، مطبعة حيدر أباد ، ص ٦٩ ٠

(١٠) المسعودى : أخبار الزمان ، دار الاندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ ص ص ٥ ٠

اذن فقد ذهب البيرونى الى الهند ليعاين ، أو يقوم بما يطلق عليه فى وقتنا الحالى (الدراسة الحقلية) او الميدانية فأقام بين أهلها عشرات من السنين وتعلم لغاتهم ، وتفاعل معهم وأطلع على دينهم وعلى تفاصيل حياتهم ووقف على اسرارهم • وبأختصار تمثل حضارتهم ، أضف الى ذلك انه كان على معرفة جيدة وبصفة مباشرة بعادات المجتمع الهندى كذلك المجتمع الفارسى والمجتمع العربى وبصفة غير مباشرة ـ أى عن طريق الكتب ـ بالحضارات القديمة والرومانية واليهودية وهذه الخصائص نعتبر شروطا اساسية فى الدراسات الانثروبولوجية (١١) •

واذا كان البيرونى قد اكد على اهمية الملاحظة وعدم الاعتماد الكلى على الاخباريين فقد عادليوضح الاسباب التى يحتمل معها كذب الاخباريين (١٢) او الناقلين ، وهو فى هذه يذكرنا بما ذهب اليه ابن خلدون فيما بعد من وجوب التشكك وعدم تصديق كل ما يقوله الناقلون ، بل اننا نعتقد ان اسباب الكذب التى يسوقها البيرونى قد القت بالفعل بظلالها على الاسباب التى اوردها ابن خلدون فى هذا الشأن •

وعموما فانه عند البيرونى فأن كذب الخبر قد يرجع الى أمور عديدة ، فقد يكذب الاخباريون ـ على ما اسماهم البيرونى ـ لاسباب عديدة مثل :

أولا : تعظيم النفس والاهل :

فقد يكذب الاخبارى فيما ينقل رغبة منه فى تعظيم نفسه أو جنسه أو للتقليل من شأن الاخرين من غير بنى جنسه • وهنا يقول البيرونى :

---

(١١) احمد الخشاب : التفكير الاجتماعى ، دار النهضة العربية ، بيروت ص ٢٢٨ •

(١٢) البيرونى : ما للهند من مقوله ، مطبعة حيدر أباد ، ١٩٥٨ ، ص ٧٠ وما بعدها •

« أن الخبر عن الشيء الممكن الوجود فى العادة يقابل الصدق والكذب على صورة واحدة وكلاهما لاحقان به من جهة المخبرين لتفاوت الهمم وغلبة الهراش والنزاع على الامم فمن مخبر عن أمر كذب يقصد فيه نفسه فيعظم به جنسه ، ومعلوم ان كلا هذين من دواعى الشهوة والغضب المذمومين (١٣) .

ثانيا : المحبة والغلبة :

وهنا يوضح البيرونى أن المخبرين قد يكذبون لموقف من المخبر عنهم (المبحوثين على ما يشار اليهم حديثا) فيقول : (ومن مخبر عن كذب فى طبقة يحبهم لشكر او يبغضهم لنكر وهو مقارب للاول ، فان الباعث على فعله من دواعى المحبة والغلبة .

ثالثا : لتقرب والزلفى :

يوضح البيرونى ان الاخباريين قد يكذبون فيما ينقلونه تقربا لمن ينقل عنهم طلبا لمنافع معينة او اتقاء لشرهم . ويشير البيرونى الى هذا النوع بقوله : « ومن مخبر عنه متقربا الى خير بدناءة الطبع أو متقيا لشر من فشل وفزع » .

رابعا : جهل الاخبارى :

قد يكون سبب الكذب فيما يخبر به الاخبارى جهله وعدم احاطته بمن يخبر عنهم . وهنا نان الاخبارى يقوم بدور ليس له ويعمل على تقليد الاخباريين وهو ليس منهم . ويشير البيرونى لهذا النوع بقوله : « ومن مخبر عنه جهلا وهو المقلد للمخبرين وان كثروا عمله أو تواتروا فرقة بعد فرقة فهو وهم وسائط فيما بين السامع وبين المعتمد الاول .

---

(١٣) البيرونى : ما للهند من مقولة ، مرجع سابق ص ٩١ .

خامسا : طبيعة الاخبارى :

وقد يكون الكذب سمه من سمات الاخبارى الذى نتلقى منه الخبر وهنا فان طبيعته هى التى تجعله يكذب ولا يستطيع تجنب الكذب فيما ينقل فطبعة الكذب • ويقول البيرونى عن هذا النوع من الكذب (ومن مخبر عنه كان محمولا عليه غير متمكن من غيره وذلك من دواعى الشراره وخبث مخابىء الطبيعة » •

سادسا : الخـلاف الفكرى او الخصومة :

قد يتعمد الناقل او الاخبارى حين يخبر عن قوم تربطه بهم علاقة سيئة او بينه وبينهم خصومة ، او خلاف • ويرى البيرونى ان هذا أمر دائم الحدوث • ويرى البيرونى ان الكذب هنا يصبح (طريقة حمل ما يخلو منها من يقصد الحكاية عن المخالفين والخصوم • ويرى ان على الباحث المدقق هنا ان يتحقق بحيث يعرف بنفسه حقيقة الحال وهنا فانه يعتبر هذا الذى يسمعه (من الاسمار والاساطير) يستمع لها تعللابها والتذاذا لا تصديقا لها وأعتقادا) •

ويرى البيرونى ان هذا النوع من الكذب يصبح متوقعا تماما خاصة فى حالات أختلاف المذاهب والاديان بشكل خاص حيث يعمل الاخباريين على النيل ممن خالفهم مذهبا وعقيدة • ولعل هذا ما يلمسه القارىء كثيرا فيما كتبه المستشرقون مثلا عن الاسلام •

٢ ـ الاستعانة بالاخباريين :

ورغم ما سبق من تأكيدات البيرونى على المشاركة والملاحظة ، فانه يمكن الاستنتاج ان البيرونى قد استعان باخباريين (ونلاحظ ان البيرونى قد استخدم لفظة الاخبارى وهو المصطلح الذى ظن البعض انه حديث وربطه بالفكر الاوربى) •

وهنا يقول البيرونى وهو بصدد الحديث عن تحـــريم ذبح البقر (وحكى لى ان فى بعض كتبهم أن الاشياء كلها شىء واحد فى الحظر والاباحة وانما تختلف بسبب العجز والقدرة فالذئب يقتدر على حطم الشاه فهى اكلته والشاه تعجز عنه وقد صارت فريسته ثم يضيف : ووجدت فى كتبهم ما شهد بمثله (١٤) .

ويقول بموضع اخر بصدد كفارة البرهمى العائد للديانة البرهمية : سمعت ان كفارة ذلك القاءه فى قاذورات ومخلفات البقر يعيش فيهـا ويطعمها أياما معدودات فسألت البراهمة عنه فأنكروه وزعموا انهلا كفارة وكيف والبراهمة اذا طعم فى بيت شودر أياما يسقط من طبقته ولا يعود اليهـــا (١٥) .

ونستخلص من اشارة العلامة سيديو دور الاخباريين فى دراسة البيرونى للهند واعتماده عليهم فى متابعة الكثير من الروايات والحكم الهندية وهنا يقول سيديو :

« ان أبا الريحان اكتسب معلوماته المدرسية البغدادية ، ثم نزل بين الهنود حين احضره الغزنوى فأخذ يستفيد منهم الروايات الهندية المحفوظة لديهم قديمة او حدثية ويفيدهم باستكشافات وطنه ويبثها لهم فى كل جهة مر بها (١٦) .

٣ ـ عدم التحيز ضرورة منهجية عند البيرونى :

وهنا فان البيرونى يرى ان ما كتب عن أديان الهند يدخل فى اطار

---

(١٤) البيرونى : ما للهند من مقولة ـ حيدر أباد ، مرجع سابق ، ص ٤٦٨ .
(١٥) المرجع السابق ص ٤٧٥ .
(١٦) أبو الفتوح محمد التونسى ، مرجع ، ١٤٧ .

هذا النقد . ويشير الى ذلك بقوله عن ما أورده بعض الكتاب السابقين عليه عن ديانات الهند (ما وجدت من أصحاب كتب المقالات احدا قصد الحكاية المجردة المجردة من غير ميل ولا مداهنة سوى ابى العداس الابرانتشهرى) .

ويوضح البيرونى ان هذا هو ما دفعه الى كتابة كتاب ما للهند من مقولة حيث استهدف هنا تصحيح ما كتب عنهم منطلقا من حرص شديد على تسجيل ما عرفه عنهم بنفسه متحريا تمام الصدق فيما ينقل عنهم ومتحريا الحياد التام فهو لا يعمل على نصرة ما رأى عليه الهنود ولا يعمل على معاداتهم . بل انه مجرد ناقل وهو يوضح ذلك بقوله : ان أبا العباس الايرانشهرى قد أحسن فى حكاية ما عليه اليهود والنصارى وما يتضمنه التوراة والانجيل وبالغ فى ذكر المانويه وما فى كتبهم من خبر الملل المنقرضة وحين بلغ الهند والشمنيه صاف سهمه عن الهدف وطاس فى اخره الى كتاب زرقان ونقل ما فيه الى كتابه ، ولما أعاد الاستاذ ايده الله مطالعه الكتب ووجد الامر فيها على هذه الصورة المتقدمة حرص على تحرير ما عرفته (مشيرا الى ذات البيرونى) من جهتهم ليكون نصرة لمن أراد مناقضتهم وذخيرة لمن اراد مخالطتهم (وقد طلب الاستاذ من البيرونى ذلك) . ويكمل البيرونى : ففعلته - اى فعل ما طلب استاذه - غير باهت على الخصم ولا متحرج عن حكاية كلامه وان باين الحق واستفظع سماعه عند أهله فهو اعتقاده وهو أبصر به .

ولا شك ان البيرونى يؤكد على وجوب ان يلتزم الباحث الحياد ويتخلص من أهوائه ونزعاته فضلا عن التخلص من ميوله واحكامه القيمية على الاشياء والظواهر .

ولذلك فقد قامت دراسة البيرونى على استقلال الرأى والتحرر فى الحكم على الواقع والوقائع ووزن الحقائق ، شأن العالم البعيد عن نزعات الحقد والتحيز ، وكان فيه صفات الباحث الصبور على البحث ،

الناقد للمنقولات والمأثورات ، وكثيرا ما كان يقر بعجزه ويعترف بجهله اذا ما سئل عن أشياء تغمض عليه حتى يتمكن من درسها وتظهر له حقائقها وخفاياها ٠

وحين يؤكد البيرونى على وجوب عدم التحيز بهذا الشكل فى مقدمة كتابه « الاثار الباقية » فانه يسبق فى ذلك « بيكون » حين قضى بأنه يجب علينا ، اذا طلبنا العلم ان نصفى عقولنا من جميع الاسباب التى تعمى الناس عن الحقائق وان نتحرر من العادات البالية القديمة والنزعات المسفه والرغبة فى الاستعلاء والتشامخ (١٧) ٠

وقد شار البيرونى بنفسه الى تحرره من التعصب والتحيز فى مقدمة كتابه (الاثار الباقية عن القرون الخالية) حين اوضح ان معرفة أخبار الامم السالفة وأنباء القرون الماضية لا سبيل اليه « من جهة الاستدلال بالمعقولات والقياس بما يشاهد من المحسوسات سوى التقليد لاهل الكتب والملل وأصحاب الاراء والنحل والمستعملين لذلك وتبصير ما هم فيه ، ثم قياس أقاويلهم وارائهم فى اثبات ذلك بعضها ببعض بعد تنزيه النفس عن العوارض المردئه لاكثر الخلق والاسباب المعمية لصاحبها عن الحق ، وهى **كالعادة المالوفة والتعصب والتظاهر واتباع الهوى والتغالب** بالرئاسة وأشباه ذلك (١٨) ٠

٤ ـ المقارنـــــة :

لقد أبرز الانثروبولوجيون وعلماء الاجتماع أهمية اتباع المنهج المقـــارن فقد رأى الانثروبولوجيون انه مما يميز تخصصـــهم ان علماء الانثروبولوجيا لا يقومون باطلاق التعميمات ويرفضون الاحكام العامة

---

(١٧) صمويل نيسنسون ، مرجع سابق ، ص ٢٣ ٠
(١٨) البيرونى : الاثار الباقية عن القرون الخالية ، ص ٣ ٠

عن الطبيعة الانسانية على ما يفعل بعض التخصصات الاخرى التى تدرس حالات قليلة فى ذات الثقافة ـ أى فى ثقافة بعينها ـ ثم يطلقون التعميمات عن الطبيعة الانسانية ككل ، وبالطبع فان ذلك أمر غير مقبول : وهنا فان الانثروبولوجيا تستخدم المنهج المقارن لتجنب هذا الخطأ فهى تعمد الى دراسة ومقارنة الظاهرة فى أكثر من مجتمع بل فى اكبر عدد ممكن من المجتمعات البشريةسواء الحديثة او القديمة • ثم يقارنون بين ما توصلوا اليه من حقائق خلال هذه الدراسة وصولا الى ما هو عام •

وقد سبق البيرونى علمـــاء الانثروبولوجيا والاجتماع المحـدثون والقدامى بما فيهم ابن خلدون الى تأكيد أهمية المقارنة بالمعنى السابق • ولقد أبرز البعض فكرة المقارنة عند البيرونى فى كتابة عن الهند بقوله: ان هذا الكتاب يعنى بدراسة العقائد الدينية والمعارف العلمية عند الهنود ويوازن بين هذه المعارف بالمعارف الاسلامية واليونانية والفارسية ويضيف ملاحظاته الخاصة الى ذلك • وقد ساعد البيرونى على ذلك احاطتـــه بعدد من اللغات منها الفارسية العربية والسريانية والهندية « وربما تعلم اليونانية ايضا » (٩) •

وعموما فان موقف البيرونى من ضرورة استخدام المقارنات يوضحه قوله حين يشير الى كتابه الاثار الباقية بأنه (ليس كتاب حجاج وجدل حتى استعمل فيه بايراد حجج الخصوم ومناقضة الزائغ منهم عن الحق• وانما هو كتاب حـكاية فأورد كـلام الهنـــد على وجهة وأضيف اليه ماللبونانيين من مثله لتعريف المقارنة بينهم ، فان فلاسفتهم وان تحروا التحقيق فانهم لم يخرجوا فيما اتصل بعوامهم عن رموز نحلتهم ومواضعات ناموسهم ولا اذكر مع كلامهم كلام غيرهم الا ان يكون للصوفية أو لاحد اصناف النصارى لتقارب الامر بين جميعهم فى الحلول والاتحاد •

---

(١٩) صلاح الدين القاهى : مرجع سابق ص ١٢ •

وهكذا فان البيرونى يؤكد على ضرورة رؤية الموضوع موضع البحث فى ضوء مقارنته بما نجده مقاربا له ، اظهار الدى التشابه والتماثـــل وتأكيدا للرابطة التى تربط المتشابهات حال وجودها ٠

٤ ـ تعلم لغة الاهالى :

من الامور المتفق عليها الان فى البحث الانثروبولوجى والاجتماعى، ان تعلم لغة الاهالى عند اختلاف لغتهم عن لغة الباحث ، يعتبر أمـــرا حيويا لاتمام البحث وكثيرا ما كان اختلاف اللغة بين الباحثين ومجتمع البحث وقدرة الباحث على تعلم لغتهم أمرا يحسب للباحث فى الدراسات والبحوث المعاصرة (٢٠) ٠

والحقيقة ان صعوبة تعلم لغة الاهالى تعتبر من أهم المشاكل الصعبة التى تواجه الباحث الميدانى ولقد اشار ايفانز بريتشارد الى ذلك بقوله : « ان كل باحث ميدانى ذو خبرة يعلم أن أصعب واجب فى العمل الميدانى بالانثروبولوجيا الاجتماعية هو تحديد معانى كلمات قليلة بالاضافة الى فهم يترتب عليه نجاح البحث بأكمله ، فعندما يزور الاثنوجرافى أفراد غرباء فانه يكون لديه بعض التصورات عن مدلولات ألفاظ مثل (الله) قوة ، عائلة ، هدية ومهما كان استعداده المهنى ، فانه سيميل فى البداية الى بحث وتحقيق ما تدل عليه ثقافته الشخصية بهذه الكلمات ويفسر احوال الافراد طبقا لتعبير اتهم ، لكنه يتعلم بالتدريج ان يرى العالم كما يتصوره هؤلاء الافراد لكى يقترب من طبيعتهم المميزة ، وهنا فان معرفته بلغة الاهالى تعمل على سرعة تعلمه ونمو علمه بهم (٢١) ٠

---

(٢٠) راجع هنا اسلام الفار : الانثروبولوجيا الاجتماعية ، جـ١ ، القاهرة ١٩٦٨ ٠ ص ٤٣ ، ٩٦ ، ١٨٥ ، ٢٥٩ ، حيث ينوه باستخدام بواس ، براون ، ايفانز بريتشارد ، فيرث للغة الاهالى فى بحوثهم

(٢١) — Durkhiem. Mouss, Primitive Classefication, Translated by Rodnley Mediiam, Colier west. London, 1963, p. VII.

ومن الغريب ان البيرونى قد اشار الى تعلم لغة الاهالى بالمجتمع المبحوث على انها احد المشاكل الصعبة التى واجهته فى منهجه لدراسة المجتمع الهندى · وهو فى نفس الموقف الذى نجـــده بين الباحثـــين المحدثين الذين وضعوا تعلم الاهالى بين مشاكل وصعوبات البحـــث الانثروبولوجى الاجتماعى مثلها فى ذلك مثل ضرورة · الاقامة بمنطقة البحث وما يرتبط بذلك من صعوبات بيئته ·· وغير ذلك ·

فقد وجدنا البيرونى يشـــير الى ضرورة تعلم لغة الاهالى والى اضطراره الى تعلم اللغة الهندية ويضع ذلك بين الصعوبات التى واجهته فى أجزاء بحثه · وقد أوضح البيرونى هنا أن أهم الصعوبات التى تواجه الباحث فى المجتع الهندى ، وأهم ما واجهه هو من صعوبات قد تمثل فى تعلم اللغة الهندية ؤ أى لغة الاهالى بمجتمع البحث - ولابد ان نذكر هنا أن حرص البيرونى على سلامة منجه العلمى قد دفعه الى تعلم واتقان عمله من اللغات ومنها اللغة اليونانية والسنسكريتية فضلا عن الفارسية حيـث انه كان يلتزم الرجوع الى المصـــادر الاصلية فيما كتب التزاما صارما (٢٢) وذلك تنفيذ لمبدأ رئيسى ضمنه البيرونى بمنهجه وقـد كان هذا المبدأ يقضى بوجوب الرجوع الى علوم الغير وخاصة من أهل العلوم الاخرى ، ومن هنا فقد وجدنا البيرونى يقبل على تعلم اللغة التى نقل عنها مثل اللغة الهندية فى ذلك الوقت ، ونحن نعلم أن فهم ما يكتبه اهل اللغات الاخرى فهما سليما انما يتطلب تعلم لغتهم (٢٣) ، وقـد أدى المام البيرونى بألغة الهندية واتقانه لها الى أجادة تامة فى تناوله لهذه اللغة بالتحليل بحيث قال احمـد الخشاب ، لقـــد كان البيرونى انثروبولوجيا لغويا حين تناول اللغة الهندية (٢٤) ·

---

(٢٢) أحمد محمود الساداتى · مرجع سابق ، ص ١٩٥
(٢٣) محمود جمال الفندى ، أمام ابراهيم أحمد ، مرجع سابق ص ٣٥ ·
(٢٤) أحمد الخشاب : التفكير الاجتماعى ، مرجع سابق ، ص ٢٢٨ ·

وقد أشار البيرونى الى ان اللغة الهندية ليست لغته هو ، وان اللغة الهندية تتسم بعدة خصائص تجعل من الصعوبة الوصول الى معرفة الحقائق عن الظواهر الاجتماعية • وقد اوضح ايضا دور اللغة فى اعاقة البحث بشكل عام وربط ذلك بخصائص اللغة الهندية بوجه خاص • فأوضح ان اللغة الهندية يصعب تعلمها ، ذلك ان اللغة الهندية ذاتها تختلف عن العربية من حيث الاعراب والشكل (*) ويتسمى الشىء الواحد بها بعدة اسام مقتضبة ومشتقة،وبوقوع الاسم الواحد على عدة مسميات محوجه فى المقاصد الى زيادة صفاته اذ لا يفرق بينها الا ذو فطنة لموضع الكلام وقياس المعنى الى الوراء والامام) وقد رأى البيرونى ان هذا يعتبر عيبا كبيرا فى اللغة الهندية •

- كما ان اللغة الهندية تنقسم الى جزئين أو قسمين : قسم يستخدمه السوقه وجزء اخر يستخدمه الفضلاء والمهرة وهو الجزء الفصيح الذى يتعلق بالاشتياق ودقائق النحو •

- أن اللغة الهندية مركبة من حروف لا تتماثل مع الحروف العربية والفارسية ولا تكاد السنتنا ولهجاتنا تستطيع نطقها بمخارجها الحقيقية كما يصعب ان تتميزها اذاننا لما بينها من تشابه كما يتعذر تعلم كتابتها • ويكفى ان نذكر انه ربما تلقفنا من أفواههم اسما واجتهدنا فى التوثقة منه فاذا اعدناه عليهم لم يكادوا يعرفونه الا بجهد •

- تكثر الحروف الساكنة فى كلماتها حرفان ساكنان بل وثلاثة ويصعب علينا التفوه بأكثر كلماتها واسماءها لانها تبدأ بحروف ساكنة •

ومع ذلك كله فقد عمل البيرونى على تعلم اللغة الهندية واستطاع فعلا ان يكتسب هذه اللغة وقد أورد نصا يقطع بتمكنه وتعلمه اللغة الهندية حيث يقول (انى كنت أقف من منجميهم موقف التلميذ من الاستاذ لعجميتى فيما بينهم وقصورى عما هم فيه من مواضعاتهم فلما

(*) — Mohammad yassin, op. cit, p. 209.

اهتديت قليلا لها أخذت أوقفهم على العلل وأشير الى شيء من البراهين والوح لهم الطرق الحقيقية فى الحسابات فانثالوا على متعجبين وعلى الاستفادة منها فيكن (٢٥) · ويقول فى موضع اخر (انى هنا فيما أورده من جهتهم حاك، غير منتقد الا عن ضرورة ظاهرة وذاكر من الاسماء والمواضعات فى لغتهم مالا بد من ذكره مرة واحدة يوجبها التعريف ثم ان كان مشتقا يمكن تحويله فى العربية الى معناه لم أمل عنه الى غيره الا ان يكون بالهندية اخف فنستعمله (٢٦) ·

وعلى عادة الباحثين المحدثين لم ينس البيرونى ان يشير الى الصعوبات الاخرى التى واجهته فى بحثه ، فبجانب اللغة وصعوباتها يشير الى ما يلى :

اختلاف الدين يضيف صعوبة جديدة امام الباحث :

وهنا فقد أوضح البيرونى حقيقة هامة قد يواجهها كثير من الباحثين الان — (وان كانت هذه القضية لم توضع عادة كصعوبة تواجه اباحثين) الا وهى دور الدين فى تسهيل تقبول الباحث او انكاره وعدم التعاون معه فى مجتمع البحث ·

فقد أشار البيرونى ان الهنود وان كانوا فيما بينهم فى عصره لا يتنازعون فى أمر المذاهب ، الا فى صورة جدال ومناقشة لا تتعدى الى التصارع والاضرار بالنفس ، فانهم عندما يتعاملون مع غير الهنود يتحولون الى موقف اخر ذلك انهم يسمون من ليس منهم بالمليج أو (النجس) وتعنى القذر الذى لا يجوز مخالطته او الارتباط به بعلاقات

---

(٢٥) البيرونى ، مرجع سابق ، ١٧ ·
(٢٦) البيرونى ، مرجع سابق ص ١٩ ·

زواج او الاقتراب منه أو مجالسته او مؤاكلته أو الشراب معه · بل انهم أيضا ··· وما يزيد الامر صعوبة انه ليس بمسموح ان يقبلوا ان يدخل احد فى ملتهم ممن ليس منهم اصلا ·

اختلاف الشكل والعادات بين الباحث ومجتمع البحث :

أشار البيرونى الى نقطة اخرى ، أضيفت الى صعوبات البحث فى المجتمع الهندى · فقد اوضح أن الهنود يخافون العرب الذين ينتمى اليهم البيرونى فى الشكل والعادات وان هذا قد شكل معوقا أمامه ·

وقد أوضح هذه الصعوبة بقوله : ومنهم أنهم يباينوننا فى الرسوم والعادات حتى كادوا ان يخوفوا ولدانهم بنا وبزينا وهياتنا وينسبوننا الى الشيطنة) ويربطون ذلك بقصة طويلة مؤداها أن أحد ملوكهم هلك على يد عدو من العرب وكان قد ترك زوجته حاملا فلما أنجبت وكبر الوليد سأل عن أبيه فأخبرته أمه فبرز من أرضه الى أرض الاعداء (العرب) واثخنهم تقتيلا حتى مل واكتفى · فألزم من تبقى منا أن تلبس هذا الزى (الزى العربى) ·

وقد قيل فى خصائص المنهج الذى التزمه البيرونى : ان دراسته قد قامت على استقلال فى الفكر وتحرر فى الحكم على الوقائع ووزن الحقائق شأن العالم البعيد عن التحيز ·

٦ ـ قراءة ما كتب عن مجتمع البحث :

سبق أن أوضحنا ان البيرونى قد قرأ ما كتب عن الهند خاصة فى كتب الرحالة وان للعجائب والغرائب العديدة التى أوردها بعضهم عنها كانت أحد الدوافع الاساسية لاهتمامه بدراستها واستخدام المنهج الحقلى فى هذه الدراسة · كما أوضحنا انه قد عمد الى تعلم اللغة الهندية

واليونانية وغيرها من اللغات حتى يتسنى له قراءة ما كتب عن الهند بهذه اللغـــات ٠

ونحن نعلم ان أحد الشروط المنهجية الاساسية فى البحث الاجتماعى المعاصر يتمثل فى وجوب قراءة الباحث لما كتب عن منطقة البحث قبل البدء فى الدراسة واثناء ذلك ٠ ولعل البيرونى بهذا قد استوفى هــذا الشرط استيفاء تاما رغم ما اقتضاه ذلك من عناه ٠

والحقيقة ان متابعة ما كتبه البيرونى فى كتابه هذا يوضح مدى التزام البيرونى بموقف منهجى محدد ٠ وبالتالى تعكس أصالة دراسته أو بحثه عن الهند ٠

ولعل موقفه المنهجى هو الذى جعل البعض يرى ان دراســته او او كتابه تحقيق ما للهند من مقولة تعتبر دراسة شاملة وعميقة عـن الهند » فقد تناولت مختلف جوانب الحياة فيها من سياسية وفكريــة واجتماعية واقتصادية ، كما استعرضت جغرافية الهند استعراضا علميا دقيقا هذا فضلا عن استعراضها الشامل للفلسفة والعلوم الهندية المختلفة ويعتبر هذا الكتاب عموما من أفضل ما ألف فى الدراسات الاقليمية ، وما يزال حتى اليوم مرجعا هاما لدراسة الهند والعلوم الهندية فى العصور الوسطى ولا يمكننا بالطبع أن نقارن ما ورد فى دراسته من معلومات عن الهند بما ذكره ابن بطوطة فى احادثيه عن الهند ،فالبيرونى قد درس الهند دراسة العالم الباحث بينما درسها ابن بطوطة دراسة الرحـــالة المستطلع لا أكثر (٢٧) مما جعل الكثيرين يؤكدون ان دراسة البيرونى هى دراسة انثروبولوجية كاملة ٠

---

(٢٧) شاكر حصباك : ابن بطوطة ورحلته ـ مطبعة الاداب ، النجـــف الإشرف ، ١٩٧١ ، ص ٢٣٦ ٠

ونحن وان كنا لسنا فى معرض يمكننا من تناول كتاب البيرونى تفصيليا من النواحى الاجتماعية الانثروبولوجية فقد نستطيع الاشارة بايجاز الى اللمسات ذات الطابع الاجتماعى فى دراسته بتناول بعض النقــاط فقــط •

ونشير أولا الى ان البيرونى قد تناول كافة نواحى الحيـــاة فى المجتمع الهندى بالوصف الدقيق شارحا ما يلى :

١ - الزواج وعلاقات النسب بالمجتمع الهندى •

٢ - بعض العادات الاجتماعية بالمجتمع الهندى •

٣ - الطوائف وبعض مظاهر الضبط الاجتماعى •

٤ - اللغة الهندية فى تحليل البيرونى •

ونشير الى بعض الحقائق التى أبرزها البيرونى فى وصفه للمجتمع الهندى فى القرن الحادى عشر الميلادى ، ونركز على بعض الموضوعات ذات الصبغة الانثروبولوجية والاجتماعية التى يبرز فيها عمق رؤيـــة وتحليل البيرونى والتى تعكس استخدامه للمنهج السابق ، وذلك على النحو التالى :

١ - الزواج والنسب فى المجتمع الهندى فى القرن الحادى عشر الميلادى (الخامس الهجرى) :

يشير البيرونى الى نظام الزواج وما ارتبط به من عادات اشارة المحقق العليم المقيم وسط القوم المشارك لهم فى حياتهم فيوضح •

انه يتم تزويج الابناء وهم صغار السن ويشير الى ما يصاحب الزواج من مراسم وقرابين وتوزيع صدقات •

- يوضح أنه لا يتم الاتفاق على مهر محدد بل تقدم هدية عنـــد الزواج (لا يتم استرجاعها) • وان الهنود لا يطلقون زوجاتهم أبدا ولا يفرق بينهم سوى الموت •

- ويوضح ان تعدد الزوجات نظام سائد فى المجتمع الهندى وان الهندى يتزوج عادة بأربع نساء فقط ولا يجوز له ان يجمع بين اكثر من أربع نساء ولكن له الحق اذا ماتت احدى هؤلاء الاربعة أن يتزوج بأخرى بديلة لها • ورغم كفالة هذا الحق الزوج فليس للزوجة أن تتزوج اذا مات زوجها بل يمكنها أحد أمرين اما أن تحرق نفسها أو تبقى أرملة مدىحياتها • أما نساء الملوك فهن يحرقن أحياء عند وفاة أزواجهن سواء رضين او لم يرضين وذلك حتى لا تسقط بعد وفاة الملك فى خطأ واحد مع أحد •الا اذا تكفل الابن بأن يصون امه عن ذلك •

المحرمات فى الزواج :

الزواج اغترابى او خارجى فى المجتمع الهندى ويحرم الابناء وان سفلوا والاباء وان علوا (بمعنى انه لا يجوز الزواج من ابنة واولاد الاولاد مهما بعد جيلهم وكذلك لايجوز الزواج من أبناء الاباء (أم - أب) أو آباء الاباء (الاجداد) مهما بعدوا •

أما أبناء الاقارب الاخرين مثل بنات الاخت وبنت الاخت والعمة والخالة وبناتهما فهو أيضا محرم الا ان تبتعد الانسال خمس البطن متوالية فى الولادة بين راغبى الزواج فيزول التحريم وان بقيت الكراهة •

- لا يجوز أن يتزوج ابناء الطبقات الاربعة الا من داخل ذات الطبقة التى ينتمى اليها (طبقات المجتمع الهندى : براهمة - لكشتر - لبيش - شودر) أو من طبقة دون طبقته وفى الحالة الاخيرة ينسب الوالد الى طبقة الام دون الاب •

وقد أشار البيرونى الى نظام كان معمولا بها فى النسب فى الهند وكانت مباحة ثم حرمت بعد مجىء باسديو · فكما حرم باسديو لحـــم البقر على الهنود فقد حرم العديد من صور الزواج والانساب التى كان معمولا بها فى الهند وذلك لتغيير طباع الناس وعجزهم عن تحمل الواجبات فلقد (كان النسب فى الهند وقتئذ على ثلاثة اصناف احداهما من صلب الاب فى بطن الام كما هو الان عندنا وهو ما أصبح الان عندهم ـ أما الثانى فمن صلب الختن فى بطن الابنة المزفوفة اذا شورط على ان يكون الولد لابيها فيكرن حيئذ ولد الابنة للجد المشارط دون الاب الزارع ، بمعنى أن يشترط والد الزوجة ان ينسب ابناءها له هو دون الاب البيولوجى ـ والثالث من صلب الاجنبى فى بطن الزوجة الارض للزوج فيكون أولاد المرأة لزوجها اذا كانت الزراعة برضا منه · وقد ماثل البيرونى بين هذا النظام وبين زوج الاستبضاع عند العرب حيث كان أحدهم يرسل امرأته الى فلان وتستبضع منه ثم يعتزلها الزوج ايام حملها رغبة منه فى نجابة الولد · كما انه يماثل بينه بين البدل ايضا حيث يتنازل احدهما عن امرأته لاخر على ان يتنازل الاخر عن زوجته للاول ·

ولا يجوز اتيان المرأة فى الاربعة ايام الاولى من الحيض وتعتبر نجسه فى هذه الفترة · وبعد الولادة (تكون المرأة نفساء وهذا يحرم عليها ان تقرب من انية ويحرم ان يأكل احد فى دارها شىء كما يحرم ان نوقد فى بيتها النار بالمرة ·

ومدة التحريم هذه تكون ثمانية ايام للبراهمة ، واثنتى عشرة ، يوما للكشتر وخمسة عشرة يوما للبيشر وشهر للشودر ·

ومدة رضاعة الطفل ثلاث سنوات · والعقيقة فى الثالثة وتثقب اذن الطفلة فى السابعة ·

وليس للمرأة ان ترث الا ابنة فلها ربع مالالابن · وللزوجة (اذا

لم تحرق نفسها بعد وفاة زوجها) له ان يتكفل الوارث باطعامها وكسوتها حتى تموت • وتنحصر الوراثة فى الابناء ثم تتدرج فى القرابة الاقرب فالاقــــرب •

ويتناول البيرونى فى جزء اخر انماط اخرى من العلاقات الجنسية فى الهند فى عصره قائلا :أما هذه الفضائح فى الانكحة فيوجدمنهاالان فى مواخر الجاهلية ، فان ساكنى الجبال الممتدة من ناحية بنجهير الى قرب كشمير يفترضون الاجتماع على امرأة واحدة اذا كانوا اخوه (٢٨) • وفى موضع اخر يوضح ان الناس يظنون ان الزنا مباح عندهم - بالهند - ولكن ليس الامر عندهم كما يظن ولكنهم لا يشددون فى العقوبة عليه• فان اللواتى تكن فى بيوت الاصنام هن للغناء والرقص واللعب لا يرضى منهن (برهمن) ولا سادن بغير ذلك ، ولكن ملوكهن جعلوهن زينة للبلاد وفرحا وتوسعة على العباد وغرضهم فيهن بيت المال ورجوع ما يخرج منه الى الجند اليه من الحدود والضرائب (٢٩) •

٢ - بعض العادات الاجتماعية :

اهتم البيرونى بايراد العادات الاجتماعية التى راها بالمجتمع الهندى ووهو وان كان قد أورد عددا كبيرا من العادات فاننا نقتصر فقط على ذكر بعض هذه العادات ودلالاتها :

عادة حرق الموتى :

أورد البيرونى فى وصفه عادة حرق الموتى ما يدل على استعانته بالاخباريين من أبناء الهند الخبراء بأصل العادات وتطورها • ويصبح

---

(٢٨) البيرونى : ما للهند من مقولة ، مرجع سابق ، ص ٨٣ •
(٢٩) المرجع السابق ، ص ٤٧١ •

ذلك واضحا من متابعته عادة حرق الموتى التى أورد تاريخها على النحو التـــالى :

كانت أجساد الموتى فيما مضى من الازمنة الاولى تدفع الى السماء بأن تلقى فى الصحارى مكشوفة لها ويخرج المرضى اليها والى الجبال ويتركون فيها · فان ماتوا كانوا كما قلنا وان أبلوا رجعوا بأنفسهم الى منازلهم ·

ثم جاء بعد ذلك (من كوكى) وضع السنن وأمرهم بدفعها الى الريح، فأقبلوا على بناء بيوت لها مسقفة بحيطان مشبكه يهب الريح منها عليها ومكثوا على ذلك برهة الى ان رسم لهم (نارين) دفعها الى النار فمنذ ذلك الوقت يحرقونها فلا يبقى منها شيء من وضر او عفونة او رائحة الا ويتلاشى بسرعة ·

وقد اوضح البيرونى مراسم حرق حثث الموتى فقال : من حـــق الميت على الورثة أن تغسل وتعطر وتكفن ثم تحرق بما أمكن من صندل أوحطب · وتحمل بعض عظامه المحترقة الى نهر (كنكت) وتلقى فيه ليجرى عليها كما جرى على عظام · (ولاسكر) المحترقة فانقذهم من جهنم وحصلهم فى الجنة ، وباقى رماده يطرح فى بعض الاودية الجارية ويقبر موضع احتراقه ببناء شبه ميل عليه مجصص ، ولا يحرق من الاطفال ما قصر سنة عن ثلاث · وحالة العجز عن الاحراق بلقى بالجثة فى الصحراء او فى الماء الجارى ·

أختبار صدق المتقاضين :

جرت العادة فى الهند على أختيار صدق المدعى فى التقاضى · فالقاضى يطالب المدعى بأن يحلف انه على الحق وان دعواه صحيحة · فيقسم بين يدى خمسة من البراهمة قائلا ان كنت كاذبا فله (أى للخصم) من ثواب أعمالى ما يساوى ثمانية اضعاف ما يدعيه على · وقد جرت العادة

ان ساحة الذى اقسم لا تبرأ حتى يمر بعدة اختبارات قاسية ٠ اذ يقدم له بعد اليمين شراب البيشر المعروف ببرهمن وهو شر أنواعه (شراب لاذع مضر غير مستساغ المعنى ردىء الرائحة) فان كان صادقا لم يضره شربه ، وفوق هذه يؤخذ هذا الذى أقسم الى نهر شديد الجرى عميق كثيرة الماء فيقول للماء : أنت من طهار الملائكة عارف بالسر والعلانية فاقتلنى ان كنت كاذبا وأحرسنى ان كنت صادقا ، ثم يلقى به خمسة تفر فى الماء ، فانه ان كان صادقا لم يغرق فيه ولم يمت ٠

بجانب ذلك كله يوجه القاضى كلا الخصمين الى موضع اشرف أصنام المنطقة فيصوم من أنكر يوما عند هذا الصنم ثم يلبس فى اليوم الثانى ثيابا جديدة ويقف بجوار خصمه ويصب السدنه ماءا على الصنم ويسقون المنكر من هذا الماء فان كان كاذبا قاء من ساعته ٠

وبجانب ذلك كله يؤخذ من أنكر ويوضع فى كفة ميزان ثم يعادل بما يوازيه من الاثقال ثم يستبعد من الميزان مع ترك الاثقال التى عادلت وزنه بالميزان ٠ ويطلب من هذا الشخص أن يستشهد الروحانيين والملائكة والاشخاص السماوية واحدا بعد الاخر على صدقه ويكتب ذلك فى قطعة من القماش ويلف بها رأسه ٠ ثم يعاد بحالة هذه الى الكفة بالميزان مرة أخرى ، فان كان صادقا ثقل وزنه على الوزن الاول ٠

وثمة عادات أخرى فى هذا الصدد منها ان يوضع قطعة ذهبية بزيت يغلى ويطلب من المنكر اخراجها بيده واذا احترقت يده فهـوه كاذب وغير ذلك ٠

عادات ترتبط بالاحتفال بالاعياد والافراح :

يتناول البيرونى عادات وأفراح الهنود الخاصة بالاحتفال بالاعياد فى عهده تناولا دقيقا مستعرضا أهم اعيادهم وطريقة الاحتفال بها ٠ وقد اوضح ان أهم اعيادهم واكثرها تكون للنساء والاطفال ٠ وأن أهمها

عيد زاتر - وعيد الكدوس وهو بمناسبة انتصار احد ملوكهم على الترك بزعمهم - ثم عيد يسمى بهند وهوعيد النساء يحتفل فيه بديو هرباسديوويتم ذلك بأرجحة صنمه فى أرجيح كما كان يفعل وهو صبى · وفى هذا العيد يتم تقديم الهدايا للنساء اللائى يتزين فيه · ولهن عيد اخر يسمى كورتر يغتسلن فيه ويتزين ويسجدن لصنم احدى اهتهم وهو عيد للصيام يصمن فيه وفى غداه يتصدقن ويفطرن · وللهنود عيد أيضا فى اليوم الاول من جيرت وفيه يلقون بباكورة الزروع فى الماء تبركا · وثمة عيد لتجديد الاوانى واستضافة البراهمة وعيد لاخت باسديو يقدمون فيه بواكير قصب السكر لصنمها ويتصدقون وينحرون الضحايا وعيد يصارعون فيه الحيوانات · ثم عيد للصدقة على الاباء وعيد اخر للنساء يسمى هربالى فيه يطرح النساء ببعض النباتات التى يكن قد استزرعها ويطرحن عليها الورد والطيب ويقضين اليوم فى غناء ورقص ولهن عيد اخر يسمى دروب هريغتلسن فيه يتناولون الحبوب المنبوته ليسلم اولادهم ويحتفلن به طلبا للحمل والانجاب ثم اشار البيرونى الى عيد اخر للنساء يسمى هتريج وفيه يجتمع النساء فى شكل مجموعات فى بيوت الاثرياء ويرتدين الثياب الفاخرة ويتعطرن ويقدمن أشهى المأكولات · وفى كل مجموعة من النساء بوضع عدد من أوانى الماء (ذكر البيرونى ان عددها ١٠٨ أناءا) حتى اذا بردت اغتسلن بها أربع مرات على ان توزع درات الاستحمام على أرباع ليلة العيد · كل ربع من أرباع هذه الليلة تستحم النساء ·· وفى صباح اليوم التالى يتصدق النساء ويقمن الولائم وأغتسال النساء بالماء البارد عام لايام هذا الشهر - شهر الاحتفال بهذا العيد - وفى نهاية الشهر فى نهاية ليلته الاخيرةوعندما يتبقى ٣ دقائق على نهايتها يدخل كافة النساء الماء وينغمسون فيه سبع مرات ·

ويتناول البيرونى بعض العادات الشخصية بالمجتمع الهندى موضحا أن لهم عادات غريبة منها أنهم يمشون عراة لشدة الحر ، ولا يحلقون شيئا من شعر الجسم او الرأس ، ويضفرون لحاهم ويطيلون أظافر اليد التى تشير الى التعطل وعدم العمل فخرا بذلك ، ويأكلون فرادى ، ويرمون

بأوانى المأكول اذا كانت خزفيه ، يشربون بول البقر · ومنهم من يلبس سراويل محشوه بقطن يكفى عدة لحف · ويلبس ذكورهم ملابس النساء من الصبغات والشفوف والاساور وخواتيم الذهب فى البناصر واصابع الاقـــدام (٣٠) ·

٣ ـ الطوائف الاجتماعية فى بعض مظاهر نظام الضبط الاجتماعى :

يتناول البيرونى نظام الطوائف ونظام الضبط الاجتماعى فى مواضع متعددة بكتابه ·

أما بصدد نظام الطبقات :

فقد اوضح البيرونى ان تقســـــيم الناس الى طبقات كان الشغل الشاغل للملوك القدماء وكذلك وضع سياجات تمنع الاختلاط والامتزاج فيما بين هذه الطبقـــات بل أن المـلوك ليحددون لكل طبقــة خرفــة أو صناعة وعمل ولا يرخصون لاحد افراد طبقة ان يتجاوز الى الطبقــة الاخرى فانه بذلك يكون قد تجاوز رتبته · وهذا يصبح عرضة للعقاب ·

ولقد رأى البيرونى ان الملوك كانوا يرون فى ذلك مساندة لذواتهم ودعما لملكهم واستقرار للعلاقات بين أفراد المجتمع ·

ويوضح البيرونى ان هذه سنة المـلوك القدامى ضاربا المثل بمــا فعل أدشير بن بابك عند تجديده ملك فارس فقد حدد الطبقات وقسم المجتمع الى عدة طبقات ، جعل فى أولاها : الاساودة وأبناء الملوك ·

فى حين جعل فى الثانية النساك وسدنه النيران وأرباب الدين ·

أما ثالثة الطبقات فقيها الاطباء والمنجمين واصحاب العلوم ·

---

(٣٠) البيرونى : ما للهند من مقوله ، مرجع سابق ، ص ١٤٤ ·

أما الرابعة فتضم الزراع والصناع ٠

ومن المعلوم انه بحسب النظام الدينى للهندوس فان أبناء المجتمع الهندى لا زالوا يتدرجون تحت خمسة طوائف ٠

١ - البراهمه أو رجال الدين	Brahmin or Priests
٢ - الكاشاتريه أو المحاربين	Kashatioys
٣ - الفايشيا أو التجار	Vaishyas or Traders
٤ - الشوادرا او الخدم	Shudras or Servents
٥ - المنبوذون (٣١) ٠	The Untouchables

وهنا يذكر البيرونى انه قد كان فى الهند فى وقت البيرونىنظاما طبقيا راسخا بل انقوله الاسلام بمساواة البشر الا بالتقوى يعتبر أهمقضايارفض الهنود الدخول فى الاسلام ٠

ويستخدم الهنود مصطلح (برن) للاشـــارة الى النظام الطبقى الهندى وهو مصطلح يعنى (الالوان) ٠

كما أنهم يستخدمون مصطلح جاتك (أى المواليد) للاشارة الى النسب بين أبناء الطريقة الواحدة ٠

واشرف الطبقات الهندية هى طبقة البراهمه ويزعم البراهم أنهم خلقوا من رأس (براهم) وحيث خلقوا من رأس براهم فهم نقاوة الجنس ولذلك فالمجتمع الهندى يرى البراهمه على أنهـــم خير البشر ٠ ونعلم

— Lucy Mairc. an Intro d ucticn to social Anthropology.
T. p. 755.

أن تعاليم مانو قد نصت على تقديس طبقة رجال الدين من البراهمة وأوجب على الملوك أحترامهم وجعلت أملاكهم مقدسة لا يعتدى عليها وهم أعوان الملك فى سلطانهم الثيوقراطى المستمد من الاله براهما أما الملك نفسه فهو مقدس بل مؤله وهنا يعتقد البيرونى ان تأليه الملوك كان أمرا يرتبط بالضبط الاجتماعى والتمكين من سياسة القوم (٣٢) . ويذكرنا اعتقاده هذا بالتحليل البنائى الحديث فى الانثروبولوجيا وهو التحليل الذى يقوم على رؤية التساند والتكامل بين نظم المجتمع المختلفة .

ويوضح البيرونى ان أهل التبت قد أعتقدوا فى خاقانهم الاول أنه ابن الشمس ونزل من السماء فى حوشن وأهل كابل (بالهند) أيام الجاهلية أعتقدوا ان برهمكين اول ملوكهم من الاتراك قد خلق فى غاز هناك يسمى الان بغره فخرج منها متقلسا (أى لابسا قلنسوه) وسمى الهنود احد ملوكهم بالماهابو اى طويل العضد (٣٣) .

طبقة كاشتر : وقد خلقوا من مناكب ويدى براهم ولذلك تقترب رتبتهم من رتبة البراهمه .

طبقة بيشى : وهؤلاء خلقوا من رجلى براهم .

وهاتان المرتبتان الاخيرتان متقاربتان . وهذه الطبقات السابقة تسكن متجاورة الدور (البيوت) .

أصحاب المهن : وهؤلاء غير معدودين فى طبقة . غير انهم صناع فقط ويسمون (انتز) وهم ثمانية حرف : القصاب اللعاب ـ الاسكاف ـ اللعاب ـ السمك وقناص الوحوش والطيور والحائك وهؤلاء لا يساكنون الطبقات السابقة الاولى وانما يسكنون خارج قرى هذه الطبقات .

---

(٣٢) احمد الخشاب : تاريخ التفكير الاجتماعى ، مرجع سابق ، ص ٩٧ .

(٣٣) البيرونى : كتاب الجماهير فى معرفة الجواهر ، عالم الكتب ، مكتبة المتنبىء القاهرة ، ص ٢٥ .

اصحاب المهن الرذيلة او المنحطة :

ويطلق على هؤلاء مسميات هادى ، ودوم ، جندال ، وبرهتسو ، وهم يعتبرون منفيون ويعملون بأحط الاعمال مثل تنظيف القرى وخدمتها • ويذكر البيرونى ان المجتمع الهندى كان مغلق البنيه ولا تزاوج أو مصاهرة • ولا يجمع بين هذه الطبقات مأكل ولا سكن •

ويعمد المجتمع الى أعطاء امتيازات ترتبط بالبناء الطبقى بالهند ، فمثلا اذا قتل برهمن شخص من أية طبقة غير طبقية البرهمه لم يلزمه الا كفاره وهى تكون بالصوم والصلاة والصدقة • أما اذا كان المقتول برهمنا أيضا كان أمر القاتل الى الاخرة ولم يجزه كفاره تمحو الذنوب وليس شىء يمحو قتل البرهمن فمن كبائر الاثام وعظماها قتل البرهمنيليه قتل البقر ثم شرب الخمر ثم الزنا • على انه حتى فى حالة وقوع البرهمن فى مثل هذه الجرائم فان الولاه لا يقتصون منه ولا من الكشتر أيضا ولكنهم يصادرون ماله وينفونه من ممالكهم • أما القاتل من غير هاتين الطبقتين فانه يعرض للقصاص للاعتبار •

أما السرقة : فان السارق يعرض للعقوبة ، والعقوبة هنا تتناسب مع ما سرق بغض النظر عن طبقة السارق فاذا كان المقدار عظيما سمل الولاه البرهمن او قطعوه من خلاف وقطعوا كشنر ولم يسملوه وقتلوا غيرهما •

وأما اذا كان المقادر ضئيلا فقد يكتفى بالتشهير والفضيحة • كما ان عقوبة الزانية ان تخرج من بيت الزوج وتنفى (٣٤) •

والواقع ان هذا التقسيم الطائفى يرتبط بتوزيع الحقوق والواجبات

---

(٣٤) البيرونى : رأ للهند من مقوله ، مرجع سابق ، ص ٤٧٥ •

بل أن التحريمات ذاتها تخلتف فى درجة تأكيدها بحسب هذا التقسيم الطـــــائفى ·

فمثلا الربا فى المـال محرم كلية فى المجتمع الهندى واثمة يحسب بقدر الزيادة على رأس المال · ولا يجوز ان يرابى افراد اى طائفة ولكن ثمة استثناء هنا اذ نجد ان ثمة رخصة لافراد طائفة الشودر على ألا يتجاوز ربح عائد مراباته عن خمس رأس المال ·

كما ان ذلك ينعكس فى المباح والمحظور من أنواع الطعام والشراب ايضا · فالاماته فى الاصل محظورة على الهند وبالاطلاق كما هو الحال على النصارى والنويه ولكن الناس يقربون الى اللحم وينبذون فيه وراء ظهورهم كل أمرونهى وبالتالى يصير هذا التحريم مخصوصا فى طائفه البراهمة لاختصاصهم بالدين ومنع الدين أياهم من اتباع الشهوات (٣٥)

وعلى الهندى ان يدفع للوالى خراجا عن ناتج الارض والمرعى وتقدر هذا الخراج بالسدس · ويدفع الهندى هذا المبلغ للولى كأجر له على الزود عن الرعية وحفظ أموالهم ونسائهم وذلك بعينه يلزم السوقه الا أنهم يكذبون فيه ويخونون · والتجار ايضا مكلفون بدفع مبلغ مماثل فى شكل ضرائب · هذه المكوث والضرائب معفى منها البراهمة أيضا (٣٦) ·

وقد نظمت الشريعة الهندية حقوقا وتكريسات شعائريه عمريــة لافراد الطوائف المختلفة ·

فعمر البرهمن ينقسم لاربعة أقسام وذاك بعد مضى السبع سنوات

---

(٣٥) البيرونى ، مرجع سابق ، ص ٤٦٧ ·
(٣٦) المرجع السابق ، ص ٤٦٦ ·

فيبدأ القسم الاول من سن الثامنة وفى أول هذا القسم يجتمع البراهمة الى البرهم الصغير يعرفوه واجباته ويوصونه بأعتناقها والتزامها مادام حيا ثم يقلدونه زنارا وثوبا خاصا وقضيبا يمسكه بيده وخاتما ·

وفى القسم الثانى يتعلم كتابهم المقدس ويتعلم تفسيره وعلم الكلام والشريعةالشريعة مناستاذيلازمه يخدمه ليلاونهارا ويغتسلثلاثمرات يوميا ويقدم قربانا للنار صباحا ومساءا ، ويسجد لاستاذه بعد تقديم القربان ويفطر يوما ويصوم يوما مع الامتناع عن تناول اللحم تماما · ويستمر القسم الثانى من ٢٥ الى ٥٠ سنة · وهنا يأذن له أستاذه بالزواج ولا يتزوج أمرأة تتعدى الثانية عشرة من عمرها ولا يتصل بها جنسيا سوى مرة واحدة شهريا بعد تطهرها من الحيض · ومعاشه من تعليم البراهمة وكشتر وله أن يتاجر فى الثياب ·

أما القسم الثالث فمن الخمسين الى الخامسة والسبعين وعليه فيه أن يتزهد ويعيش فى الصحراء ولا يرتدى ثيابا ويستر عورته بلحاء الشجر ولا يسكن بسقف وينام على الارض ·

والقسم الرابع هو قسم الفكر ويمتد لاخر العمر يلبس فيه لباسا أحمر ويأخذ بيده قضيبا ويعيش مفكرا مجرد القلب من كل شىء سوى التفكير والسير الى طريق الخلاص والوصول الى (موكش) الذى لا رجوع منه الدنيا ·

أما الطوائف الاخرى فان الامر أهون بالنسبة اليها · فكشتر له أن يقرأ (بيذ) (٣٧) ولا يعلمه ويسوس الناس ويقاتل عنهم لانه مخلوق لذلك وذلك عند تجاوزة اثنى عشرة سنة من عمره ·

---

(٣٧) بيذ : كتاب مقدس عند الهنود نسبوا ما جاء به الى الله تعالى على لسان براهم ويتلوه البراهمة ·

أما بيش : فاليه الفلاحة والعمارة والرعى وازاحة البرهمة ٠

أما شودر : فهو للبرهمن كعبد يتصرف فى اشغاله ويخدمه ومحظور عليه كل عمل يخص البرهمن من تسابيح وقراءة بيذ وقرابين النار واذا ثبت ان سودرا أو بيشا قد قرأ بيذ وجب على الوالى نطع لسانيهما ٠

واذا مارس أحدهم ما ليس لطبقته فهو اثم يتعرض للمجازات والعقاب (٣٨) ٠

وبذلك وضعت الشريعة الهندية فواصل دينية بين الطوائف وعملت على الحفاظ عليها بصرامة شديدة من خلال نظم عقابية قاسية ٠ حفاظا على البناء الاجتماعى فى الهند فى ذلك الوقت ٠ ومن هنا فانه كما يقول البيرونى يعتبر التقسيم الطبقى الصارم احد عوامل الضبط الاجتماعى والنظام السياسى فى المجتمع بجانب قيام النظام الاقتصادى اصلا على التصنيف الطبقى ٠

٤ ـ اللغة الهندية فى تحليل البيرونى :

لقد أعتبر البيرونى عند البعض انثروبولوجيا لغويا لما قام به من دراسة وافية للغة الهندية ٠

واستعراض مبحث البيرونى عن اللغة الهندية يكشف عن قدرة تحليلية لغوية خاصة ويكشف عن تعلمه اللغة الهندية وتعرف دقائقها وتفاصيلها ٠

ويستعرض البيرونى اللغة الهندية فى موضعين من كتابه : الموضع الاول فى المقدمة ٠ أما الموضع الثانى فنجده يتناولها تحت عنوان « فى ذكر معارف من خطوطهم وحسابهم وغيره وشيء مما يستبدع من يسومهم » ٠

والبيرونى يقدم لتناول الغة الهندية بابراز أهمية كتابه اللغة المنطوقة والمكتوبة فى نقل التجارب البشرية عبر التاريخ السحيق مبرزا أهمية الكتابة كناقل للتراث الانسانى ٠

---

(٣٨) البيرونى ، مرجع سابق ، ٤٥٢ ٠

ويتناول البيرونى الكتابة موضحا ان الهند لا يكتب أعلها على الجلود كاليونانيين أو العرب • بل يكتبون على نوع من وأراق الشجر • ففى بلادهم الجنوبية نجد شجر باسق كالنخل والنارجيل ذو ثمر يؤكل واوراقه فى طول ذراع وعرض ثلاث اصابع مضمومه يسمونها تارى ويكتب الهنود على اوراق هذه الشجرة • وكذلك الحال فى وسط الهند حيث يأخذون من لحاء شجرة (التوز) ويجرون عليه عمليات صقل (٣٩) •

وتابع البيرونى تاريخ الكتابة عند الهنود فأوضح ان كتاباتهم كانت قد اندثرت لعدم اقبال أحد على التعلم حيث اصبح الجميع أميين ، وظلوا كذلك حتى جاء بياس بن براشر فجدد حروف كتاباتهم •

ويتابع البيرونى شكل الكتابة عندهم موضحا ان عدد حروف الكتابة قد كانت قبل ان يجددها بياس اقل من خمسين حرفا (وهو العدد الذى صارت اليه حروف الكتابة عندهم على يد بياس) ثم اخذت فىالتزايد أربعا أربعا حتى جاء بياس فجعلها خمسين حرفا •

ويعلل البيرونى سبب تزايد الحروف فى كتابة الهند فيرجع ذلك الى ان هذه الكتابة تجعل للحرف الواحد عدة صور بحسب الاعراب قائلا :

وانما كثرت حروف الهند بسبب أفراد صورة للحرف الواحد عند تناب الاعراب اياه والتجويف والهمزة والامتداد قليلا عن مقدار الحركة ويتناول البيرونى بعد ذلك رتاكيب اللغة الهندية فيوضح أن الحروف فى اللغة الهندية ليست مجموعة لغوية واحدة وانما متفرقه فى لغات وخارجه من مخارج يصعب علينا ان ننطق بها لاننا لم نعتدها كما انها متشابهه

---

(٣٩) انظر البيرونى ، مرجع سابق ، ص ص ١٣٢ ــ ١٤٨ •

بل تكاد تكون متماثلة ولذلك يقول البيرونى بل ربما لا تشعر اسماعنا بالفرق بين كثير من أثنين منها • أما عن شكل او صورة الكتابة بالهند •

يوضح البيرونى ان كتابتهم من اليسار الى اليمين مثل اللغة الفرنسية او الانجليزية واليونانية ، وغيرها • وتأخذ الكتابة عندهم شكلا خاصا فهى لا تسير (على قاعدة ترتفع منها الرؤوس وتنحط الاذناب كما فى خطنا ، ولكن القاعدة فوق وعلى استقامة السطر لكل واحد من الحروف ومنها ينزل الحرف وصورته الى اسفل فان علا من القاعدةشىءفهوعلامة نحوية تضم اعرابه) (٤٠) •ومعنى ذلك ان الحروف تكتب كلها تحت السطر فيكتب الحرف بكامله تحت السطر بادئا من اسفله مباشرة ولايرتفع من الحرف شىء فوق السطر واذا أرتفع جزء الحرف كان لذلك دلالة نحوية أو أعرابيه •

ويدرس البيرونى بعد ذلك انواع الخط او صورة الكتابة الهنديه متابعا توزيعها الجغرافى على مختلف مناطق شبه الجزيرة الهنديـة • موضحا ان ثمة صور عديدة للخط او صور عديدة للكتابة بالهند وأشهر هذه الانواع يسمى (سد ما ترك) ويوجد بكشمير ووسط شبه الجزيرة الهندية ثم صورة أخرى فى حدود مالو وتسمى هذه الصورة (ناكر) ويختلف عن الاول فى الصورة فقط دون النطق • ثم خط اخر او شكل كتابى يسمى (اردنا كرى) أى نصف ناكر وهو مزيج من الصورتين السابقتين • ويوجد فى منطقة (بهاتيه) وبعض بلاد السند • وثمة صور اخرى للخط منها (ملقارى) فى ملقشو جنوب السند نحو الساحل ، وسيندوب فى (بمهنوا) وهى المنصورة ثم كرنات فى كرنات ويش ، وانترى فى انتر ديش ، ودرورى فى دروردیش ، ولارى فى لارديش وكورى فى بورب ديس اى ناحية المشرق وبيكشك فى أودنيور •

---

(٤٠) البيرونى ، مرجع سابق ، ١٣٥ •

ولا يفوت البيرونى ان يذكر ان الكلمة التى يفتتح بها الهنود كتبهم هى كلمة اوم وهى كلمة التكوين كافتتاحنا باسم الله تعالى ويرسم لنا صورة كلمة اوم على نحو واضح وهى ليست حرفا من حروف اللغة عندهم وانما هى صورة مفرده لهذا اللفظ وهى للتبرك مع التنزيه كاسم الله عند اليهود فانه يكتب فى الكتب ثلاث ياءات عبريه وفى التوراة « يهود » بالكتابة وتنطق (أذونى) وربما قيل (يه) فقط ولا يكتب الاسم الملفوظ به وهو اذونى ٠

ويتناول البيرونى الارقام عند الهنود بطريقة تحليلية فلا يكفى بذكر اسبقيتهم الى فكر الارقام وطريقة استعمالهما على ما فعل اليعقوبى الذى اكتفى هنا بالقول ان الهنود قد وضعوا التسعة الاحرف الهندية التى يخرج منها جميع الحساب والتى لا تدرك معرفتها وهى : ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، وأن الاول منها هو واحد ٠ وهو عشرة ومائة ، وهو ألف ، وهو مائة ألف ، وعلى هذا الحساب أبدا فصاعدا ٠ والثانى وهو أثنان وهو عشرون وهو مائتان ، وهو الفان وهو عشرون ألفا وهو عشرن ألفا وهو مائتا ألف ٠٠ الخ ٠ وانه على هذا الحساب يجرى التسعة احرف فصاعدا (٤١) ٠ بل ان البيرونى يتناول هذه النقطة هذه ضوء اهتمامه اللغوى أصلا فيتناول شكل الارقام وطريقة التعبير عنها ورسم الحروف المعبرة عنها بالاضافة الى نكر اليعوقبى السابقة ٠

ويوضح البيرونى انه اذا كانت صور الحروف مختلفة بشبه الجزيرة الهنديةمن منطقة الى اخرى فانالارقام الحسابية ايضاتختلف،واننقد أخذنا فى لغتنا احسن ما عندهم فى هذا المجال ٠ ومن ذلك مثلا ان أهل كشمير يرقمون الاوراق (أو الاشياء المراد ترقيمها) بأرقام كالنقوش

---

(٤١) اليعوقبى : تاريخ اليعقوبى ٠ المجلد الاول ، دار صادر ، بيروت ، لم يذكر سنة النشر) ص ٨٤ ٠

أو كحروف أهـــل الصين لا تعرف الا بالعادة وكثرة المزاولة وهى لا تستعمل فى الحســـاب •

ويوضح البيرونى خاصية اخرى فى حسابهم ، ففى حين أصبح من المتفق عليه (بين جميع الامم - على ما يقول) فى الحساب هو تناسب عقوده على الاعشار بحيث انه ما من مرتبة فيه الا واحدها عشر واحد التى بعدها وعشرة اضعاف التى قبلها (أحـــاد - عشرات) ويشير أنه قد تتبع اسماء هذه المراتب فى لغات عديدة فوجـــدهم يرجعون فيها من الالوف كالعرب وان ذلك هو الاصوب واقرب للامور الطبيعية • أما الهند فقد تجاوزوا مرتبة الالوف فى التسمية امتدت المراتب الى ثمانيـــة عشرة مرتبة • يذكر البيرونى اسماء هذه المراتب موضحا ان ثمـــة تداخل كبير فيما بينها واقتضاب واشتقاق وخلط وعدم مراعاة لتوالى هذه المراتب •

ويوضح البيرونى ان أرقامهم تستعمل بنفس الرسوم او على نفس الصورة التى عندنا •

ويوضح البيرونى نقطة اخرى بصدد الارقام والحساب الهندى ترتبط بالمراتب قائلا : أنهم اذا أحتاجوا ان يعبروا فى زيجاتهم عن عدد فى مراتب عبروا عنه بكلمات موضوعه لكل عدد فى مرتبة او مرتبتين وحيث انهم قـد وضعوا لكل عدد عدة كلمات فاذا عسرا ايراده كله فى موضع أبدلت بما يسهل من أخواتها • وهنا فقد قال حكيمهم برهمكوبت : « اذا أردتم ان تكتبوا واحد فعبروا عنه بكل شىء هو واحـد كالارض والقمر وعن الاثنين بكل ما هو اثنان كالسواد والبياض وعن الثلاثة بكل ما يحوى الثلاثة • وعن الصفر بأسماء السماء وعن الاثنى عشر بأسماء الشمس » (٤٢) •

---

(٤٢) البيرونى : ما للهند من مقوله ، مرجع سابق ، ص ١٣٩ •

٥ - الدين والمعتقدات بالمجتمع الهندى :

يعطى البيرونى اهتماما خاصا فى دراسته للدين والمعتقدات فى المجتمع الهندى · وقد تناول هنا عدة موضوعات بالمعالجة على النحو التالى:

رؤيـــة الله : يوضع البيرونى ان ثمة اختلاف فى رؤية الله بين العامة والخاصة فى الهند ويرجع ذلك الى - من وجهة نظره ان طباع الخاصة تنازع المعقول وتتصد التحقيق فى الاصول · حين ان العامة يقف طباعهم المحسوس ويقتنع بالفروع ولا يروم التدقيق (٤٣) ·

وقد انعكس ذلك فى الاعتقاد فى الله بالهند · فاعتقاد الهند فى الله أنه الواحد الازلى من ابتـداء ولا انتهاء وانه المختار فى فعله القادر الحكيم الحى المدبر المبقى الفرد فى ملكوته عن الاضداد والانداد لا يشبه شيئا ولا يشبهه شىء · وذلك كله واضح فى كتابهم (باتنجل) وفى كتاب (كيتا) وهو جزء من كتاب بهارت ··· وينعكس ذلك فى الكتاب الاخير فى الحوار بين باسديو أرجن ·

واذا تجاوزنا هذا الاعتقاد - اعتقاد الخاصة - الى اعتقاد العامة نجد ان الاقوايل تخلتف عندهم فى الله · فهى جنح الى التشبيه والاجبار وتحريم النظر فى شىء وغير ذلك · ومثال ذلك ان البعض يرى ان الله نقطة ليبرئه عن صفات الاجســام · ويرى اخرون انه يطول أثنى عشر **أصبعا فى عرض عشر اصابع تعالى عن التحديد · وأن له ألف عين ليحيط بها بكـــل شىء ·**

أما عن الارواح : ءهم يؤمنون بترددها بالتناسخ فى العـــالم · ويلعب مبدأ التناسخ دورا أساسيا فى المعتقـــدات الهندية بحيث يقول البيرونى - كما أن الشهادة بكلمة الاخلاص شعار ايمان المسلمين والتثليث

---

(٤٣) البيرونى : ما للهند من قوله ، رجع سابق ، ص ٢٠ ·

علامة النصرانية والاسبات علامة اليهودية كذلك التناسخ علم النحله الهندية فمن لم ينتحله لم يكن منها . فباسديو يقول لارجن محرضا له على قتال الاعداء أن كنتبالقضاء السابق مؤمنا فأعلم انهم ليسوا ولا نحن بموتى ولا الاذاهبينذهابا لا رجوع معه فان الارواح غير مائته ولا متغيره وانما تتردد بين الابدان على تغاير الانسان من الطفولة الى الشباب والكهوله والشيخوخة الى عقباها الموت البدنى ثم العود . قال له كيف يذكر الموت والقتل من عرف ان النفس ابديه الوجود لا عن ولاده ولا الى تلف وعدم بل هى ثابته قائمة لا سيف يقطعها ولا نار تحرقها ولا ماء يغصها ولا ريح تيبسها ولكنها تنتقل عن بدنها اذا أعتق نحو اخر كما يستبدل البدن اللباس اذا خلق (٤٤) .

ويعتقد الهنود ان العالم مقسم الى علو واسفل ووسط والعالم الاعلى هو الجنة أما الاسفل فهو مجمع الحيات وهو جهنم أما الاوسط فنحن نعيش فيه (مجمع الناس) والمجمع الاوسط للاكتساب والاعلى للثواب والاسفل للعقاب (٤٥) .

٢ - عبادة الاصنام :

ويعود البيرونى بعد ذلك ليوضح مبدأ عبادة الاصنام فى الهند وكيفية المنصوبات فيوضح ان ذلك قد نتج عن ميل طباع العامة الى المحسوس وابتعاده عن المعقولات التى لا يدركها الا العالمون وهم قلة وطلبا للمثال فقد عدل اهل الملل الى التصوير فى الكتب والهياكل كاليهود والنصارى والثانيه . فتقام اصنام للاشخاص المعظمة من الانبياء والعلماء والملائكة لتذكر الناس بهم عند الغيبة والموت ولتبقى اثارهم ولكن بعد دوران

---

(٤٤) البيرونى ، مرجع سابق ، ص ٣٩ .
(٤٥) البيرونى ، مرجع سابق ص ٨٤ .

الزمن تنسى هذه الاسباب وتتحول الى سنة مستعملة ثم يوجبها اصحاب النواميس على اتباعهم • وهذا هو الحال فى الهند التى تصنع اصناما للرب حتى لا ينساه الناس حيث يقول الرب للملك انبرش (وهو شخصيه روائيه ساعده الرب عندما طلب الحكمة وتخلى عن الملك واخذ فى التسبيح والتقرب حتى تجلى له الرب) فان غلبك نسيان الانسيه فاتخذ تمثالا كما رأيتنى عليه وتقرب بالطيب والانوار الى ، وأجعله تذكارا لئلا تنسانى • فمنذ ذلك الوقت تعمل الاصنام بعضها ذوات اربع ايد وبعضها ذوات يدين بحسب القصة التى راها انبرش ، كما ان لهم اصناما بالصور على مثال البشر وهى صورة الرب التى ظهرت لنارذ ابن براهم عندما طلب رؤية الرب • ومن أصنامهم صنم اخر فى مدينة تايتشر ثم الاله سومنات وهو صورة من ذماكير مهايو وصنم اخر فى جبال بلور من الخشب يقصد ويعظم • ويسوق البيرونى ما أورده براهم بشأن صناعته حيث حدد كيف يتم عمل صنم لمختلف الالهه • وحدد الطول الذى يجب أن يكون عليه الصنم لكل اله وعدد الايدى ومواضعها • وماذا يمسك الصنم بيده • وشكل العين وتشنيف الاذن وعدد الاوجه التى تعمل لكل صنم وكذلك عدد الاعين حسب الاله الذى يشير اليه الصنم وشكل الرأس التى تتخذ اشكال رأس حيوانات او بشر نساءا او رجالا شبابا أو شيوخا•

وقد اتخذ كل جماعة من الهنود الها خاصا بهم من هذه الاصنام يستهدون او يستدلون بصورته على الههم • وهذا يوضح منعى ان هذا الاصنام منصوبه للعوام •

الكتب المقدسة :

وللهنود عدة كتب مقدسة يعتقدون فيها فهناك بيذ • وهناك البرانات وعددها ثمانية عشرة وكل منها مسمى باسم انسان او حيوان او ملائكة. وكتاب سرت وهو مستخرج من بيذ فى الاوامر والنواهى وقد عمله أبناء

براهم العشرين • ولهم كتب فى نقه ملتهم • وفى الكلام والزهد وطلب الخلاص من الدنيا مثل كتاب كور الزاهد ، وكتاب باتنجل وكتاب نايبهاش ، وكتاب ميمانس وكتال لو كايت ، وكتاب اكست مت ، وكتاب بشن دهرم وتفسير دهرم • كما ان ثمة عددا اخر من كتب تلاميذ بياس •

ونهم كتاب يعتقدون انه جامع للحكمة يضم كل ما يرد من حكمة فى غيره ولا يتضمن غيره ما فيه واسمه بهارت وصفه بياس بن براشر والكتاب مائة ألفشلوك (٤٦) فى ثمانى عشرة قطعة تسمى كل قطعة لكل واحده اسم • (وقد اوضح البيرونى ان كتب الهنود مكتوبة منظومة على طريقة الشعر وان اكثر هذه الكتب منظوم بوزن يسمى شلوك ولذلك قيل ان الكتاب مائة ألف شلوك) أى انه منظوم بمائة الف وزن • وقد جمع كل وزن على حده بحيث اصبح كل وزن قطعة وبلغ عدد القطع ثمانية عشرة قطعة •

وفى الختام •• فلقد كان كتاب البيرونى عن الهند أحد الكتب الرائدة وقد كان موضع تقدير العلماء بشكل عام ، فلقد قال عنه المستشرق الالمانى (بروكلمان) ان هذا الكتاب يعد نسيج وحده فى الادب العربى وقد أدى للدراسات الاوربية خدمة جلية (٤٧) •

وجاء عنه فى تاريخ البشرية وتطورها الثقافى والعلمى الصادر بأشراف منظمة اليونسكو عام ١٩٦٩ ما يلى :

ولكن البيرونى الذى كان يتمتع بمواهب فيلسوف وعالم فائقة وكبيرة قد وضع مؤلفه القيم (ما للهند من مقوله) الذى اعاد الى الاذهان

---

(٤٦) البيرونى ، مرجع سابق ، ص ٩٧ •
(٤٧) أبو الفتوح محمد التونسى ، مرجع ، ص ٣٣ •

ملاحظات فيما سيكون حول هذا الموضوع ، واذا كانت معرفتهالبوذيه قليلة فقد برهن عن معرفة واسعة بنظام الطبقات وحياة البراهمة (٤٨)

أما الملاحظة الهامة عن هذا الكتاب فيسوقها المستشرق كراتشكوفسكى وذلك بقوله : ان هذا الكتاب ينتمى الى طراز اخر من المؤلفات ويقف فريدا فى نوعه الى يومنا هذا وقد قدم روزن عنه تحليلا قيما منذ خمسين عام ٠ وقد ترجمه المستشرق زاخاو ، ومن المستحيل اعتباره كتابا جغرافيا بالمعنى الضيق للكلمة ، وهدف المؤلف الحقيقى يبدو فى العنوان الكامل للكتاب فى وهو«تحريرما للهند منمقوله مقبوله فى العقلاو مرذوله»فالمكانهالاولىعنده اذن تحتلها الحضارة « أو الثقافة » الروحية للهند ، ويضيف كراتشكوفسكى ان بالكتاب مجموعة هائلة من المعلومات الاثنوجرافية المتناثرة ، وكذلك فصول هامه يعالج فيها ديانة الهند وحياتها الفكرية (٤٩) ٠

---

(٤٨) خير الدين الزركلى (البيرونى) بكتاب المجلس الاعلى للعلوم ، دمشق ، مرجع سابق ، ص ١١٢ ٠

(٤٩) اغناطيوس كراتشكوفسكى : مرجع سابق ص ٢٥٦ ٠

رســــالة ابــن فضـــــلان

تحليــل أنثروبولوجى

ويجب ان ننوه قبل تناول اسهام ابن فضلان الى أن هذا الرائد فى مجال العلوم الاجتماعية قد تغافل عنه الكثيرون ممن تناولوا اسهام المسلمين والعرب فى مجال العلوم الاجتماعية وخاصة فى مجال علم الاجتمـــاع والانثروبولوجيا ·

فمعظم الكتب التى بين أيدينا والتى تؤرخ للفكر الاجتماعى الاسلامى تجاهلت ابن فضلان تمام الجــاهل ، فهى بين موقفين اما ان تتجــاهله تجاهلا تاما (١) واما ان تذكره عرضا دون تناول لاسهام الرجل العلمى (٢)·

ولعل مرجع عدم الاهتمام باسهام ابن فضلان بالقدر الكافى مرجعه أن ابن فضلان قدم اسهاما أنثروبولوجيا اصيلا ، وهذا الفرع لم يجــد اهتماما حقيقيا من حيث المتابعة والتاريخ بعد فى الدراسات العربية أو على الاقل لم يجد اهتماما كافيا يضاهى ذلك القدر الكبير الذى وجه الى الاسهامات الاسلامية والعربية فى مجال علم الاجتماع ·

وفى الوقت الذى حظى فيه علماء الغرب منا نحن المسلمون والعرب بالكثير من الاهتمام والعناية والتركيز والشرح والتحليل وأصـــدرت عشرات الكتب بل مئات المؤلفات عن هؤلاء العلماء مع توجيه قدر ضئيل

---

(٢) على ما نجد مثلا عند حسن شحاته سعفان فى كتابه : تاريخ الفكر الاجتماعى ، أحمد الخشاب فى كتابه : التفكير الاجتماعى ، عمر فروخ : تاريخ الفكر الاجتماعى ، عبد الرحيم عبد المجيد فى كتابه تطور الفكر الاجتماعى ومصطفى الفوال فى كتابه المقدمة لعلم الاجتماع العربى والاسلامى ·

(٢) ومن هؤلاء مصطفى الخشاب فى كتابه : علم الاجتماع ومدارسه ·

من الاهتمام للعلماء العرب والمسلمين نجد أن اعلام العرب وعلمائهم لم ينالوا ما يستحقوا من اهتمام من علماء العرب انفسهم · حيث ان القدر الضئيل من الاهتمام الذى وجه الى هؤلاء الاعلام العرب تم على ايدى الغربيين ·

وكان ابن فضلان واحدا ممن حظوا بهذا الاهتمـام ، ذلك لان أقساما من رحلته طبعت فى الغرب وترجمت ولكن هذه الطبعات لم تصل الى المكتبات العربية ، وكتب عن هذه الرسالة الكثير فى المصادر الالمانية والروسية ووجدت اهتماما كبيرا من المستشرقين حتى قبل ظهور مخطوطة الرسالة ذاتها فقبل ظهور المخطوطة اهتم به المستشرقون وعلى رأسهم نيكيتا اليسيف والمستشرق الانجليزى دنلول ، وكتب كل من ريتشارد فراى ومعه راى الاستاذان بجامعة هارفارد بالولايات المتحدة فى عام ١٩٥٤ الكثير من التعليقات على ما أورده ابن فضلان فى رسالته ، أما فى روسيا فقد وجدت هذه الرسالة الكثير من الاهتمام لانها اصلا تصف بلاد الروس والبلغار والاتراك فى القرن العاشر للميلاد وصفا دقيقا بحيث اعتبرها الروس مرجعا ثمينا عن هذه الفترة من حياتهم فعادوا اليها ودرسوها ونشروا منها وترجموها منذ قرابة مائة وخمسين عاما (٣) ·

ومنذ بداية القرن التاسع عشر بدأ المستشرقون يعنون بدراسـة الرحلة لابن فضلان والتعليق عليها وترجمتها فنشر بعضهم عام ١٨٠٠ ما قاله العرب عن الروس وخاصة الادريسى والمسعودى وابن فضلان، ثم جمع المستشرق راسموسن مقاطع من هذه الفصول وترجمها للروسية، ثم نقلها عنه الى الانجليزية نيكلسون بعد اربع سنوات ، ثم فى ١٨١٩ راح المستشرق الروسى فراين Fraehn يجمع مخطوطات ياقوت الحمـوى يستخرج منها ما نقله عن ابن فضلان ، واخذ ينشر ما جمع تباعا فى

---

(٣) أحمد بن فضلان : رسالة ابن فضلان فى وصف الرحلة الى بلاد الترك والخزر الروس والصقالبة سنة ١٩٢١م (٣٠٩هـ) حققهـا الدكتور : سامى الدهان ، من مطبوعات المجمع العلمى العربى ، دمشق ، ص ٣ (مقدمة المحقق) ·

سنوات ١٨٢٢ ، ثم فى ١٨٢٣ ، حيث نشر فى العام الاخير ترجمة لجزء من الرسالة يتألف من ١١ صفحة فقط من صفحات الرسالة ، وتعليقات ومراجع وفهارس وملاحق بحيث بلغ صفحات هذا الكتاب ٢٦٨ صفحة من القطع الكبير ، ثم نشر فى ١٨٣٢ الفصل الخاص بالبلغار ونهر الفولجا ثم نشر وستنفلد عام ١٨٦٣ مؤلفا عن رحلات ياقوت ضمنه ايضا رحلة ابن فضلان بالالمانية ، ثم تبع ذلك وفى سنة ١٨٦٩ دراسة نشرها فستيبرج عن ابن فضلان ايضا ٠

وقد توالت الدراسات بعد ذلك عن الرسالة فى سنوات ١٩٠٢ (بالروسية) ١٩١١ ، ١٩١٣ ، ١٩٢٤ ، أما بعد ظهور المخطوطة فى عام ١٩٢٤ توجه المستشرقون الى تناولها بالمزيد من التعريف والدراسة والترجمة ٠ وصدرت بالعربية على يد زكى وليد طوغان ثم بالالمانية والروسية نسخا كاملة لها فى عام ١٩٣٩م ٠

من هو ابن فضلان :

من الامور الغريبة ان المراجع لا تتناول الاجابة عن هذا السؤال ، لا تحدد من هو بدقة ولا اين ولد ولا تاريخ مولده ولكن نجد ياقوت الحموى يشير اليه فى كتابه معاجم البلدان بأنه : أحمد بن فضلان بن العباس راشد بن حماد مولى بن سليمان رسول المقتدر بالله وفاتح مصر ثم صار مولى للخليفة المقتدر بالله ، ولابد ان نوضح هنا ان ثمة غموض فى مولده وأصله أعربى أم أعجمى ٠ كما ان هناك من أسماه أحمدا مثل الحموى والمقدسى البشارى والقزوينى (٤) ، وهناك من اسماه محمدا

---

(٤) القزوينى : مرجع سابق ص ٥٨٦ ٠

على ما أشار هو نفسه فى رسالته حيث انه يقول انه حين أسلم احدهم على يديه اسماه عبدا لله • فقال هذا الذى اسلم بل اريد ان أسمى محمدا على اسمك (٥) •

وقد ظل ابن فضلان واسهامه فى رحلته هذه مجهولا بالنسبة الجغرافيين الاوائل مثل الاصطخرى والمسعودى رغم أنهم قد قرأوا رسالته منذ القرن الرابع الهجرى ولكنهم لم يكتبوا انهم رجعوا اليها (٦) وهنا تقول دائرة المعارف الاسلامية انه لم يرد ذكر لابن فضلان او لبعثه الخليفة المقتدر الملك بلغار الفولجا فى كتابات المسعودى او اى كاتب اخر من كتاب هذه الفترة (٧) •حتى اشار الى فضله ياقوت فى القرن السابع واختار فصولا من رسالته فى كتابه معجم البلدان ، وبدأ يعرف ويذيع اسمه بين المهتمين بعد ذلك بالتاريخ • وكل ما هو معروف عنه بدقة هو رحلته وتاريخها فقط حيث بدأت هذه الرحلة من بغداد فى الحادى عشر عام ٣٠٩ هجرية اى فى عام ٩٢١م• ميلادية أى انه قد مضى على هذه الرحلة اكثر من ألف وتسعون عاما ، وعنه تقول دائرة المعارف الاسلامية ان اسمه بالكامل هو احمد بن فضلان بن العباس بن رشيد بن حماد ، وتذكر ايضا دائرة المعارف الاسلامية انه كاتب عربى لا يعرف احد عن حياته شىء وانه مؤلف ما تسمى بالرسالة (٨) •

---

(٥) احمد بن فضلان : الرسالة ١٣٥ •

(٦) المرجع السابق ، ص ٤١ •

(٧) Encyclopaedia of Jslam, Vol III. Leiden. E. J. Brill, London, Luzac & Co., 1971. p: 795:

(٨) — ibid. p. 797.

أسباب رحلة ابن فضلان وتاريخها :

يشير ابن فضلان ان سبب رحلته هو ان الصقالبة وهم سكان شمال أوربا على اطراف نهر الفولجا قد طلبوا عون الخلافة ومساعداتها حيث طلب ملك الصقالبه على ما يقول ابن فضلان من أمير المؤمنين فى ذلك الوقت المقتدر بالله وهو « أبو الفضل جعفر ابن المعتضد الذى تولى الخلافة سنة ٢٩٥هـ وقد قتل عام ٣٠٥هـ » ، ان يرسل اليه بعثة من قبله تفقهه فى الدين وتعرفه شرائع الاسلام وتبنى له مسجدا ، وسأله ان يبنى له أيضا حصنا يتحصن فيه من الملوك المخالفين له · من ملوك الخزر اليهود الذين كانوا يهاجمونه ومملكته دائما ، وأوضح هذا الملك انه انما أراد بذلك التبرك بمال أمير المؤمنين (٩) · وقد استجاب الخليفة لذلك وأرسل وفدا مؤلفا من أربعة اشخاص الى ملك الصقالبة ، وقد اختار ابن فضلان ليكون احد اعضاء هذا الوفد الى بلغاريا وبلاد الروس · وكان الوفد مؤلفا من شخص روسى الاصل ، والثانى صقلابى الاصل ، وفى حين كان الثالث تركى الاصل ، وأخيرا ابن فضلان العربى الاصل ، والذى وكل اليه رئاسة الوفد وتذكر دائرة المعارف الاسلامية ان · الخليفة المقتدر قد او اوفد ابن فضلان الى ملك بلغار الفولجا وان مهمة ابن فضلان فى البعثة كانت ممثلة فى قراء خطاب الخليفة الذى بعث به الى ملك البلغار . وتقديم الهدايا له ولحاشيته ، والاشراف على الفقهاء والمعلمين الذين ارسلهم الخليفة الى الملك بناء على طلب الاخير الذى طلبهم لتعليم البلغار الشريعه الاسلامية (١٠) وقد وصل الوفد الى ملك الصقالبة فى (بخارى) فى ١٢ محرم ٣١٠ هجرية (١١ ايار ٩٢٢م) واستغرقت الرحلة بذلك احد عشر شهرا فى الذهاب ، أما الاياب الى بغداد فان الرسالة لم

---

(٩) انظر الرسالة ص ١٤٦ ·

(١٠) — Op: Cit, p: 694:

تتفصح عن شيء • بحيث ان احد لا يعرف شيء عن تاريخ العوده او الطريق الذى سلكته البعثه فى عودتها (١١) •

ورسالة ابن فضلان عبارة عن رسالة وصفية رائعة كتبت بأسلوب أدبى رفيع جيد العبارة دقيق اللفظ وعظيم الايجاز • ورسالته أشـــبه بالقصة المتماسكة الحلقات ينعكس فى كتابته شدة التدين والتمسك بتعاليم الاسلام والافادة من حفظه القران الكريم •

ولقد عانى ابن فضلان من الكثير من المصاعب فى رحلته هذه ، فقد كان يقصد بلاد الروس والبلغار وهى أبعد ما يمكن عن بغداد • فضلا عن تغير المناخ بها بشكل كبير عن ما اعتاد الوفد وعلى رأسه ابن فضـــلان ويوضح ذلك قوله عن الجرجانية : « فرأينا بلدا ما ظننا الا ان بابا من من الزمهرير قد فتح علينا منه ، ولا يسقط فيه الثلج الا ومعه ريح عاصف شديدة (١٢) • وفى موضع اخر يقول : « ثم اوغلنا فى بلد الترك لا نلوى على شيء ولا يلقانا احد ، فى برية قفر ، بغير جبل ، فصرنا فيها عشرة أيام . ولقد لقينا من الضر والجهد والبرد الشديد وتواصل الثلوج الذى كان يرد خوارزم عن فصـــل أيام الصيف » (١٣) • بجانب صعوبـــة المواصلات التى واجه فيها الكثير من الصعاب حيث تعرضت القافلة للسلب من قطاع الطرق وكاد أن يقضى على ابن فضلان الا انه وصـــل أخيرا الى بلاد الصقالبة ـ بخارى ـ حيث عمل خطيبا وداعيا الاســلام ومعلما لتعاليم الدين الاسلامى •

وقد تابع ابن فضلان فى رسالته وصف رحلة الذهاب عبر بلاد فارس

---

(١١) — Ibid ... p. 759.

(١٢) الرسلة ، مرجع سابق ، ص ٨٣ •

(١٣) المرجع السابق ص ٨٩ •

ببعض التفصيل ، واصفا لبعض ماراه فى طريق الذهـــاب الى بلاد الصقالبة والروس ، وكان يمكث فى كل مدينة يمر عليها فى طريق رحلته فترة من الزمان • وقد مر بعديد من المـــدن فى بلاد فارس ، فمر بمدينة النهروان وتسكره وحلوان ، وقرمسين ثم همذان وهكذا حتى استقر به الحال فى بخارى حيث أقام بها ثمانية وعشرين يوما • ثم رحل الى خوارزم فالجرجانية التى أقام بها أياما من رجب وكل شعبان ورمضان وشوال • وقد اوضح ان طول مقام الوفد بها كان مرجعه البرد وشدته •

لم يتابع ابن فضلان ذكر اسماء المدن او الاماكن التى انتقل اليها بعد ذلك فى رحلته ، بل بدأ يكتفى بذكر اسماء القبائل التى حل عليها فى طريقه بعد عبوره الجرجانية ، فذكر مروره بعدها بقبائل من الاتراك الرحل يقال لهم الغزية (١٤) ، وصف الكثير من عاداتها والمعتقدات السائدة بينها وكذلك تناوله مسألة الجنس والمعاملات المالية ، والعادات المرتبطة بالموت والدفن والتمريض •• الخ • وسوف نتناول هذه النقاط تفصيلا بعد ذلك •

ثم ذكر ابن فضلان انه قدم بعد ذلك قبائل البجناك -وهى من قبائل الغز وهم فى أصلهم من تركستان الصينية ، وكانت مساكنهم فى الاورال والفولجا بجوار الخرز وكانت قبائل الغز فى الشمال الشرقى ، وقد طردهم الغز حوالى سنة ٨٦٠ للميلاد واخيرا يمر بقبائل تدعى الباشغرد

وبعد ذلك يذكر انه وصل الى الصقالبة وهى مقصد رحلته أصلا ويصف ابن فضلان الكثير من العادات والمعتقدات المنتشرة بين السكان ويشير الى بعض خصائص السكن ويصف الملبس والتربية ، والملكية

---

(١٤) وفى دائرة المعارف الاسلامية ١٧٨/٢ لبرنولدان الغزسكنوا عند القرن الرابع قرب بخارا ومشوا الى أطراف الفولغا والى الدانوب . وعمروا شرق اوربا وان السلجوقيين جاءوا من الغز • أنظر الرسالة، ص ٩١ •

والاقتصادية ثم بعض وسائل الضبط بالنسبة لقضايا محددة كالزنا والشرط ... الخ .

ثم ينتقل ابن فضلان بعد ذلك الى الروس . ويتناول حياتهم بالوصف ايضا متناولا نفس النقاط التى تناولها فى بلاد الصقالبة .

وقد استخدم ابن فضلان الكثير من الوسائل المتبعة الان فى البحث الانثروبولوجى بوجه خاص ويمكن ان نقول ان رسالة ابن فضلان توضح استعانته منهجيا بالوسائل والادوات التالية :

١ - الملاحظـــة :

تقول دائرة المعارف الاسلامية ان ابن فضـــلان كان يتمتع بقدرة عاليه على الملاحظة ، وعقل باحث عن المعرفة مكنته من ان يقدم لنا حشدا من البيانات Data والمعلومات الهامة عن الروس والخزر الذين شاهدهم بنفسه (١٥) . وتتضمن الرسالة ما يوضح استخدام ابن فضلان للملاحظة ومن ذلك قوله :

- رأيت من القرية من يملك عشرة الاف دابة .
- سؤال المترجمين فى معنى ا يرى ويسمع .
- ساق ابن فضلان تفسيرا لكثير من الســـلوكات، والوقائع التى

عايشها بنفسه والتى كان لا يكتب عنها حتى يراها بعينه . وقد أوضح أنه كان يحب ان يلاحظ ويشاهد بنفسه على ما قال عن ما سمع عن الروس يحرقون موتاهم حيث قال : فكنت احب ان أقف على ذلك اى اشاهده . وقد وصفه وصفا تفصيليا يدل على متابعته بنفسه احداث الحرق .

---

(١٥) — The Encyclopadia of islam. op — cit. p. 759.

٢ - الاخباريين :

استعان ابن فضلان ببعض ابناء المجتمعات التى زارها ، وكانوا هم الذين يقومون بتفسير الكثير من الظواهر التى لم يفهمها ابن فضلان . مثل سؤاله عن مادة بعض الاوانى التى راها . ولم يعرف ماهيتها حيث يقول عمن سأله (عرفتى انها معمولة من أصل قرن هذا الحيوان - وذكر اهل البلد انه الكركدن (١٦) . وكما فعل حين سأل الترجمان عن معنى غناء الجارية التى ستقتل لتدفن مع سيدها وعن صلة هذا الغناء وشربها الخمر بما فيه فاوضح له الترجمان معنى ذلك (١٧) وكذلك سؤاله احد الاخباريين عما تقوله المرأة التى أعطيت هديه فأخذت جزءا منها وخرجت بليل ووضعتها بحفرة واخذت تتكلم بكلام غير مفهوم . فسأل عن معنى ذلك ودلالته . فأجابه الاخبارى (١٨) وتشير دائرة المعارف الاسلامية الى استعانته بالاخباريين عندما توضح : ان « الرسالة تتضمن وصفا لما سمعه ابن فضلان وراه بنفسه بجانب وصفا لاؤلئك الذين سمع عنهم ممن سألهم ولم يراهم فى رحلته (١٩) .

٣ - الاقامة بمنطقة البحث - الواردة بالرسالة :

أقام ابن فضلان فترة طويلة فى البلاد التى قصدها أصلا ، فضلا عن أنه استغرق فى طريقة الى بلاد الصقالبه والروس فترة احدى عشرة شهرا ، قضى مددا طويلة منها فى المدن التى مر بها . فقد اقام فى مدينة بخارى ٢٨ يوما وأقام بمدينة الجرجانية قرابة اربعة اشهر ، وأقام فترات اطول فى بلاد الصقالبة ثم فى بلاد الروس . ورغم انه لم يصرح

---

(١٦) الرسالة ، مرجع سابق ، ص ٤٣ .
(١٧) المرجع السابق ، ص ١٦٠ .
(١٨) المرجع السابق ، ص ١٠٢ .
(١٩) The Encyclopdia of Itlam. op — cit. p. 759.

بالمدة التى قضاها بهذه البلاد الا ان ما قدمه من وصف عن نمط حياتهم وعن مشاركته فى ايقاعات حياتهم تدل على قضائه فترات طويلة بهذه البلاد · وليس أدل على ذلك أنه قد أوضح أنه استمر ببلاد الصقالبة مدة عام كامل على الاقل حيث ذكر انه عند وصوله لهذا البلاد وجد الليل قصيرا جدا والنهار طويلا جدا · وذكر ان ذلك يحدث مدة من السنة ثم يقع العكس فى باقى السنة · ثم عاد ليذكر انه قد ظل فى هذه البلد حتى حدث يقول : فما برحنا من البلد حتى امتد الليل وقصر النهار (٢٠) ·

٤ ـ أما بالنسبة للغة :

فهو لم يتحدث عن خصائص لغة الاهالى واكتفى بالاستعانة بالمترجمين الا انه بجانب استعانته بالمترجمين ، فقد أحاط بالكثير من مفردات اللغة التى عايشها فى رحلته · وهو ذاته يسوق من المواقف ما يوضح احاطته بلغة البلاد التى زارها فهو مثلا يقول ان الرجل من قبائل الغزية اذا ظلم أحدا أو جرى عليه أمر يكرهه رفع رأسه الى السماء وقال (بير تيكرى) وهو بالتركية « الله الواحد » لان بير بالتركية (واحد) وتنكرى (الله) بلغة الترك · وفى موضع اخر يذكر مصطلحات ومسميات تثبت تفهمه للغات من مر بها فهو مثلا يذكر ان السائل يطلب ان يعطى (بكند) وأن بكند تعنى خبزا بلغة خوارزم (٢١) ·

وتوضح رسالة ابن فضلان انه لم يهتم فقط بالغريب من الامور فى المناطق التى زارها ، بل يوضح انه قدم وصفا تفصيليا لبعض جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية فى المجتمعات التى زارهـــــا ·

---

(٢٠) المرجع السابق ، ص ١٢٧ ·
(٢١) الرسالة ، مرجع سابق ، ص ٨٤ ·

ونفصل ان نناول هذه النقطة بالاشارة الى :

١ ــ الحياة الاقتصادية فى الرسالة ·

٢ ــ بعض ملامح الحياة العائلية والزواج فى رسالة ابن فضلان ·

٣ ــ بعض العادات والمعتقدات فى المجتمعات التى شملتها الرحلة ·

٤ ــ بعض قواعد الضبط الاجتماعى ·

٥ ــ خصائص المسكن والملبس والمأكل لمجتمعات الرسالة ·

وقبل ان نتناول هذه النقاط تفصيلا ، نود الاشارة الى النقـــاط التاليـــــة :

١ ــ ان ابن فضلان لم يعالج هذه الموضوعات كل على حدة ، بمعنى انه لم يخصص فى رسالته اجزاء محددة عالج فيها كل موضوع من هذه الموضوعات على حده · بل اننا نجده يشير الى كل منها فى مواضع متفرقة من الرسالة ، حيث يعالج مثلا بعض ملامح الحياة الاقتصادية فى المدن التى مر بها فى طريقه الى الصقالبة ثم يعود لمعالجة هذا الموضوع عند تناول حياة الصقالبة ثم يعود لمعالجته عند تناول حياة الروس بالوصف· وكذلك الحال بالنسبة للمعتقدات الدينية وغيرها · ولذلك فاننا نجد كل موضوع من هذه الموضوعات متأثرا فى اجـزاء متباعدة فى رســـالته ، وبالطبع فان تعدد المجتمعات التى زارها فى رحلته كانت السبب فى ذلك·

٢ ــ على ذلك فاننا قد عمدنا الى جمعها معا لنوضح ان هذه الموضوعات (التى أصبحت تشكل النقاط الاساسية فى البحـــث الانثروبولوجى ـ الثقافى بصفة خاصة ــ) قد كانت موضع دراسة من جانب ابن فضلان وان وصفه للمناطق والمجتمعات التى زارها كانت تدور فى الفلك الذى الذى دارت حوله أبحاث المعاصرين فى الانثروبولوجيا بوجه خاص ·

٣ ــ ان ابن فضلان لم يتناول كل هذه الموضوعات بالوصف فى

كل مدينة او قبيلة زارها ، ولكنه ركز على بعض الملامح والخصائص فقط كما أنه لم يخصص على ما قلنا مواضع محددة فى رسالته تناول فيها كل موضوع من هذه الموضوعات • بل نثرها فى رسالته نثرا يتناسب مع تقسيمه هذه الرسالة لاجزاء يصف فى كل جزء منها مجتمع محدد او جماعة قبيلة محددة أو مدينة معينة •

٤ ـ اننا نعتقد ان تجميع ما ذهب اليه ابن فضلان فى كل من هذه الموضوعات الخمسة السابقة يمكننا من الحكم على تناوله لهذه الموضوعات وطريقة هذا التناول ومدى اكتماله ونواقصه ، كما ان ذلك ايضا يمكننا من مقارنة ما جاء به ابن فضلان فى هذه الموضوعات مع ما قدمـــه الانثروبولوجيون المعاصرون فى هذه الموضوعات بالذات • فى المجتمعات البدائية بوجه خاص • وهى التى شكلت الاساس الذى بدأت به فى الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية •

أولا الحياة الاقتصادية فى الرسالة :

يوضح ابن فضلان ما تقوم عليه الحياة الاقتصادية فى المجتمعـات التى زارها ويصف مستوى معيشتها والمهنة السائدة بينها فى مواضع عديدة متفرقة من رسالته • فهو يوضح ان الغزية أثرياء ، ويشير انه قد رأى منهم من يملك عشرة الاف دابه ومائة ألف رأس من الغنم ، وأن اغنامهم ترعى بين الثلج تبحث بأظلافها عما تطلب من الحشيش ، وأنها اذا لم تجده قضمت الثلج فسمنت غاية السمن فى حين أن قبائل الهجاك فقـــــراء •

ويشير فى موضع اخر ان أهم منتجات بلاد الصقالبة التفاح الاخضر الذى تأكله الجوارى ويسمن عليه ، وشجر البندق ، ونـــوع من الشجر يثقب ساقه ويستقبلون منه سائلا من هذا الثقب فى اناء ، وهذا السائل حلو المذاق اطيب من العسل ••

وطعامهم الذى يعتمدون عليه فى حياتهم يتمثل على نبات يسمى الجاروس • وعلى لحوم الخيل وتتوافر فى بلادهم الحنطة والشعير (٢٢)•

ويوضح ابن فضلان ان الارض كانت مشاعا للجميع وأن كل من زرع شيئا اخذه لنفسه ، وليس للملك فيه شيء ، غير أنهم يؤدون للملك فى كل سنة من كل بيت جلد سمور ، كما انه اذا أمر سرية بالغارة على بعض البلدان فغنمت كان له معهم حصه كما يقدم كل من يتزوج او يولم وليمه للملك قدر الوليمه ونبيذ العسل وحنطه •

أما عن مخازن طعامهم فيوضح ابن فضلان ان الصقالبة ليس لهم موضع يجمعون طعامهم بها ، ولكنهم يحفرون فى الارض أبارا ، ويجعلون الطعام فيها ، ولذلك فانه لا يمضى على الطعام وهى مخزنه فى البئر الا أيام يسيره حتى يتغير ويفسد فلا ينتفع به •

ويشير ابن فضلان ان الصقالبة لا يستخدمون الدهون والزيوت، بل يستخدمون زيت السمك بدلا منها ولذلك فكل شيء يستعملونه زفرا •

ويطعم الصقالبة مواليهم وجواريهم حساءا من الشعير ، وربما طبخوا الشعير باللحم • والعادة ان يطعم الموالى اللحم فى حين يأكل الجوارى الشعير •

كما أن فى غياض الصقالبة كثير من مساكن النحل يعرفونها فيخرجون لطلب ذلك •

كما أن الصقالبة يشتغلون بالتجارة أيضا حيث يخرج كثير من الصقالبة الى أرض الترك فيجلبون الغنم ، كما يجلبون السمور والثعلب الاسود من ويسود (اسم موضع) •

---

(٢٢) الرسالة ، ص ١٣ •

أما الروس فقد أبرز ابن فضلان اهتمامهم بتجـــارة الجـواري والعبيد ، حيث يحضر تجار الرقيق من أنحاء العالم المختلفة بسفنهم الى نهر اتل ويبنون على شطه بيوتا من الخشب · ويجتمع فى البيت الواحد العشرة والعشرون والاكثر · ولكل واحد سرير يجلس عليه ومعه الجوارى الجميلات للتجارة (٢٣) ويستقبلون التجار الراغبين فى الشراء منهم ·

الوسيط النقدى فى الرسالة :

يتناول ابن فضلان الوسيط النقدى والعملة فى بعض المجتمعات التى زارها ·

فيوضح انه رأى الدراهم ببخارى ألونا شتى ، وانه وجد ان منها دراهم يقال لها « الغطريفيه » نسبة الى غطريف بن عطاء عامل خراسان فى عهد الرشيد ، الذى قام بسكنها ، وأوضح ابن فضلان انها قـد صنعت من النحاس ، والمـــائة من هذه الدراهم تعادل درهما واحدا من الفضة ، وأوضح أن الدراهم الغطريفية لا تستخدم وكسيط نقدى الا فى بخارى لاختلافها عن العملة السائدة عندئذ فى الدولة الاسلامية وهى (الدنانير) ·

ويوضح ابن فضلان ان الدراهم الغطريفية تستخدم فى جميع أنواع المعاملات ببخارى ، فهى تدفع كمهر ، وتستخدم فى شراء العقارات ·· الخ ·

ويشير ابن فضلان انه قد وجد ان درهم خوارزم مزيفه من الرصاص وقد كان للدراهم المزيفة ثمنا محددا تباع به جهارا ، وكانت مكونـــة من نسبة قليلة من الفضة وقدر اكبر من الزئبق ·

وقد تناول ابن فضلان اسعار العملات ذاتها فى سوق العملة مشيرا

---

(٢٣) الرسالة ، ص ١٥١ ·

الى الصيارفة فى الجرجانية وخوارزم وتناول الماده التى تصنع منها العملات المختلفة (١٤) ، فأوضح « ان الدرهم يسمونها فى خوارزم » طازجة - ووزنه أربعة دوانيق ونصف والصيرفى يبيع الكعاب « دانق صغير » والدوامات ، والدراهم » (٢٥) ٠

بعض ملامح الزواج والحياة العائلية فى الرسالة :

وتناول ابن فضلان نظام الزواج او ما سماه هو رسوم التزويج(٢٦) فى المجتمعات التى مر بها فى رحلته ، وكذلك فى بلاد الصقالبة والروس ٠

فأوضح ان الزواج يبدأ بعملية الخطوبة وهو ان يخطب الواحد منهم الى الاخر بعض حرمه - أما ابنته أو أخته او بعض من يملك أمره - ويتم الاتفاق على المهر ٠ وقد تناول مثل هذا النوع من الاتفاق فى منطقة بخارى حيث اوضح ان شروطهم فى مهور نسائهم : تزوج فلان ابن فلان ، فلانة بنت فلان على كذا وكذا الف درهم غطريفية (٢٧) ٠

وعاد ليوضح نفس النقطة عند قبائل الغزية وهى قبيلة من الاتراك فقال بشأن المهر انه يتم الاتفاق على ان يكون المهر كذا ثوب خوارزمى٠ وربما كان المهر جمالا أو دوابا أو غير ذلك ٠

ويعتبر سداد المهر شرطا للدخول بين هذه القبائل حيث اشار ابن فضلان ان العريس لا يصل الى العروس حتى يوفى الصداق الذى قد وافق وليها عليه ٠ فاذا وافاه اياه جاء غير محتشم حتى يدخل الى

---

(٢٤) انظر الرسالة ، ص ٧٩ - ٨٣ ٠
(٢٥) الرسالة ، ص ٨٥ ٠
(٢٦) ابن فضلان ٠ الرسالة ، ص ٩٣ ٠
(٢٧) المرجع السابق ، ص ٧٩ ٠

المنزل الذى هى فيه فيأخذها بحضرة أبيها وامها واخوتها فلا يمنعونه من ذلك (٢٨) ٠

ويشير ابن فضلان الى نقطة اخرى خاصـــة بالزواج بين قبائل الغزية التركية وهى قبائل غير مسلمة بقوله ٠

أنه اذا مات الرجل فى هذه القبائل وله زوجة وأولاد تزوج الاكبر من ولده بأمرأته اذا لم تكن أمه ٠

أما عن الحياة العائلية : فهو يشير الى بعض ملامح هذه الحياة فى نقاط متفرقة بين مختلف المجتمعات التى زارها فى رحلته ونسوقها فى شـــكل نقاط نجمعها من خلال الرسالة ٠

١ ـ أن الاغتسال من الجنابة بين قبائل الغزية يتم ليلا بعيدا عن أعين الناس بحيث لا يرى الناس من يغتسل وذلك لانهم يغضبون من ذلك ويقولون لمن يفعله انه يريد ان يسحرنا (٢٩) ، ويغرمونه ما لهذا السبب ٠

٢ ـ ان الوراثة بين الصقالبة داخل العائلة تتخذ خطا محددا فاذا مات أحدهم ورثه أخوه دون والده ٠

٣ ـ فى بلاد الصقالبة اذا ولد لابن الرجل مولودا اخذه جده دون أبيه فى حضنه حتى يصير رجلا ٠

يصف المسكن فى بلاد الروس بقوله : انها بيوت كبيرة مبنيه من الخشب ويجمع البيت الواحد العشرة والعشرون والاقل والاكثر ولكل واحد سرير يجلس عليه ومعهم الجوارى ٠

---

(٢٨) ابن فضلان ، الرسالة ، ص ٩٤ ٠
(٢٩) المرجع السابق ، ص ٩٤ ٠

الضبط الاجتماعى والقانون :

يصف ابن فضلان بعض الامور المتعلقه بالضبط الاجتماعى والحفاظ على نظم المجتمع وعاداته · ايضا فى كثير من المواضع المتفرقة بالرسالة ، حيث سبق ان اشرنا انه لم يخصص جزءا خاصا بموضوع محدد فى رسالته ، ولذا وجدناه يشير الى هذا الموضوع بعبارات سريعة فى مواضع متعددة برسالته ·

١ - وجد فى بلاد الصقالبة ان الرجل والنساء ينزلون الى نهر فيغتسلون عراة جميعا لا يستتر بعضهم من بعض ، وهم لا يزنون بوجه ولا سبب ، ومن زنا منهم كائنا من كان ضربوا له أربع سكك وشدوا يديه ورجليه اليها وقطعوا بالفاس من رقبته الى فخذيه · وكذلك يفعلون بالمرأة ثم يعلق كل قطعة منه ومنها على شجرة ·

٢ - أنهم فى بلاد الصقالبة يقتلون السارق تماما كما يقتلون الزانى (٣٠) كما يشير الى نفس النقطة بين قبائل الغزية التركية حيث يقول أنهم لا يعرفون الزنا ومن ظهر منه على شىء من فعله شقوه نصفين وذلك أنهم يجمعون بين أغصان شجرتين ، ثم يشدونه بالاغصان ويرسلون الشجرتين فيشق الذى شد اليهما (٣١) ·

أما القتل العمد : عند الصقالبة فانه اذا قتل الرجل منهم الرجل عمدا قادوه به (أى قتلوه به على ما يوضح محقق الرسالة) (٣٢) ·

ومن أعرافهم انه لو مر بالتركى انسان (تاجر بقافلة عابرة) لا يعرفه ثم قال : « أنا ضيفك وما أريد من جمالك ودوابك ودراهمك »

---

(٣٠) الرسالة ، ص ١٣٤ ·
(٣١) المرجع السابق ، ص ٩٣ ·
(٣٢) المرجع السابق ، ص ١٣٢ ·

دفع اليه ما يريده فاذا عادت القافلة التى كانت تضم هذا الضيف لقيه التركى عندما تعود وقال : اين ضيفى · فاذا قالوا (مات) حط القافلة ثم جاء أنبل تاجر يراه فيهم فحل متاعه وهو ينظر ، فأخذ من دراهمه مثل ما له الذى أخذه منه الضيف بغير زيادة حبه ، وكذلك يأخذ من دوابه وجماله · وقال : ذلك ابن عمك ، أنت احق من غرم عنه او قال له (ذلك مسلم مثلك خذ انت منه) · وفى جزء اخر من الرسالة نجده ·

يشير الى انتشار اللواط بين قبائل الغزية ويوضح ان عقاب اللوط مع ذلك شديد اذ يعاقب طرفى اللوط بالقتل كلاهما (٣٣) ·

أما الروسية : فانهم ان أصابو سارقا أو لصا جاءوا به الى شجرة غليظة وشدوا فى عنقه حبلا وثيقا ، وعلقوه فيها ويبقى معلقا حتى ينقطع من المكث بالرياح والامطار (٣٤) ·

بعض العادات والمعتقدات بمجتمعات الرسالة :

يشير ابن فضلان الى عادة اكرام الضيف : مبرزا ارتباط صورته بالبيئة على النحو التالى :

١ - فى الجرجانيه : حيث البرد شديد فالرجل يدعو صاحبه الى النار لا الى الطعام · ويوضح ابن فضلان ذلك يقول : « واذا أتحف الرجل من أهله صاحبه وأراد بره قال له : (تعالى نتحدث ، فان عندى ناراً طيبه) هذا اذا بالغ فى بره وصلته (٣٥) ·

- وبتأثير البيئة ايضا يشير ابن فضلان الى عادة اخرى ·

---

(٣٣) ابن فضلان ، الرسالة ص ٩٧ ·
(٣٤) المرجع السابق ، ص ١٥٥ ·
(٣٥) المرجع السابق ، ص ٨٣ ·

فالسائل فى الجرجانيه لا يقف على الباب ، بل يدخل الى دار الواحد منهم فيقعد ساعة عند ناره يصطلى ثم يقول تكند - يعنى الخبز - فان أعطوه شيئا أخذه والا خرج (٣٦) ٠

- من عادات الغزية - الاتراك - فى الدبح ان الواحد منهم يضرب رأس الشاه (او الحيوان) حتى تموت ، لان الترك لا يذبحون ٠

المـــــــرض :

ويقول ابن فضلان : أنه اذا مرض الرجل عند الغزيه وكان له جوار وعبيد خدموه ولم يقربه احد من أهل بيته او يضربون له خيمة ، فى ناحية من البيوت ، فلا يزال فيها الى ان يموت او يبرأ ، وأن كان عبدا أو فقيرا رموابه فى الصحراء وأرتحلوا عنه ٠

وكذلك الحال عند الروسية ٠ فاذا مرض الواحد منهم ضربوا له خيمة ناحية عنهم وطرحوه فيها وجعلوا معه شيئا من الخبز والماء ، ولا يقربونه ولا يكلمونه بل ولا يتعاهدونه فى كل ايام مرضه لاسيما أن كان ضعيفا او مملوكا ٠ فان برىء وقام رجع اليهم وأن مات أحرقوه ٠ فان كان مملوكا تركوه حتى تأكله الكلاب وجوارح الطير (٣٧) ٠

وقد اشار الى نوع من المرض يصاب به الصقالبة - يجعلهم معلولين حيث قال : (وما رأيت انسانا منهم يحمر ، بل اكثرهم معلول ٠ وربما يموت اكثرهم بالقولنج وهو مرض معوى بسبب الاما شديدة لمن يصاب به - وان اكثرهم معلول به حتى انه ليكون بالطفل الرضيع منهم) (٣٨) ٠

---

(٣٦) المرجع السابق ، ص ٨٥ ٠
(٣٧) الرسالة ، ص ١٥٥ ٠
(٣٨) المرجع السابق ، ص ١٤٣ ٠

الدين والمعتقدات :

يتناول ابن فضلان الدين والمعتقدات فى كثير من البلدان التى زارها بالاشارة والتوضيح فى كثير من المواضع فى رسالته القصيرة • ونشير الى ذلك على النحوالتالى :

يقول ابن فضلان :

١ ـ ان قبائل الغزية كالحمير الضالة لا يدينون لله بدين ولا يرجعون الى عقل ولا يعبدون شيئا ، بل يسمون كبراءهم اربابا ،فاذا استشار احدهم رئيسه فى شىء قال له « يارب ايش اعمل فى كذا وكذا » (٣٩) •

٢ ـ ان أفراد قبائل الغزية اذا رأوا مسلما يمر بهم او جماعة من المسلمين يقولون : : لا اله الا الله محمد رسول الله » تقربا بهذا القول الى من يجتازبهم من المسلمين لا أعتقادا (٤٠) وايمانا بذلك •

ـ يذكر ابن فضلان ان قبائل الباشغود يتخذون الهه على شكل الاحليل • بحيث ينحت احدهم قطعة من الخشب على قدر الاحليل ويسجد لها ، واذا أراد سفرا أو لقاء عدو قبلها وسجد لها وقال • يارب أفعل بى كذا وكذا • وحجتهم فى ذلك انهم خرجوا من مثله فلا يعرفون لانفسهم خالقا غيره •

كما أن منهم من يتخذ أثنى عشر ربا ، للشتاء رب ، وللصيف رب ، وللمطر رب ، للشجر رب ، وللدواب رب ، وللماء رب ، والليل رب ، وللنهار رب ، وللموت رب ، وللارض رب ، والرب الذى فى السماء اكبرهم الا انه يجتمع مع هؤلاء باتفاق ، ويرضى كل واحد منهم بما يعمل شريكه •

---

(٣٩) المرجع السابق ، ص ٩١ •
(٤٠) المرجع السابق ص ، ٩٢ •

ويذكر ابن فضلان انه وجد ايضا منهم من يعبد الحيات وطائفة تعبد السمك وأخرى تعبد الكراكى (طائر بحرى يشبه الاوزه) وذكروا أن سبب عبادتهم الكراكى أنهم كانوا يحاربون قوما من أعدائهم فهزموهم وان الكراكى صاحت وراءهم ففزعوا وانهزموا · فعبدوا الكراكى بعدها لانها هزمت أعداءهم (٤١) ·

قال الكلبى : روم وصقلاب وأرمن وفرنج كانوا أخوه ، وهم بنو ليبطى بن كلوخيم بن يونان بن ياقث بن نوح ، عليه السلام ، سكن كل واحد بقعة من الارض فسميت البقعة به ، والصقالبة قوم كثيرون صهب الشعور خمر الالوان (٤٢) وأرض صقلاب أرض متاخمة لارض الخزر فى اعالى جبال الروم ·

عند الصقالبة :

ويذكر ابن فضلان الكثير من الاحداث التى توضح تمسك الصقالبة بالعقيدة الاسلامية وتخوفهم من المعاص ونظرتهم لامير المؤمنين ببغداد وأسباغ جانب روحى كبير عليه ·

فيذكر ابن فضلان عن لسان ملكيهم قوله :

« فوالله انى لبمكانى البعيد الذى ترانى فيه ، وانى لخائف من مولاى امير المؤمنين ، وذلك أنى أخاف ان يبلغه عن شىء يكرهه فيدعو على فأهلك بمكانى وهو بمملكتـــه وبينى وبينه البلدان الشاسعة (٤٣) ·

---

(٤١) الرسالة ، ص ١١٠ ·
(٤٢) القزوينى (زكريا بن محمد بن محمود القزوينى) : اثار البلاد وأخبار العباد ، دار صادر بيروت ١٩٦٩ ، ص ٦١٤ ·
(٤٣) المرجع السابق ص ١٢٢ ·

وفى وضع اخر يذكر ان حرص الناس على الصلاة بين الصقالبة فى الوقت الذى يقصر الليل بشكل كبير جدا ، وقد جعلهم ذلك يصلون العشاء مع المغرب · ولا يناموں حتى لا تفوتهم صلاة الصبح لقصر الليل بشكل لا يسمح لهم بالنوم بينهما (٤٤) ·

ويتبرك الصقالبة بعواء الكلاب جدا ويفرحون ويقولون : سنة خصب وبركه وسلامه ·

أما الدين المعتقدات بين الروس فيتناوله ابن فضلان فى رسالته بالقول :

أن الروس يخرج كل منهم عند وصولهم الى المرسى الذى يحضرون اليه لبيع جواريهم بنهر اتل ، ومعه خبز ولحم وبصل ولبن ونبيذ ، حتى يوافى خشبه طويله منصوبه ، لهـا وجـه يشبه وجه الانسـان . وحولها صورا صغار ، وخلف تلك الصور خشب طوال قد نصبت فى الارض ، فيوافى الى الصورة الكبيرة فيسجد لها ثم يقول لها : يارب قد جئت من بلد بعيد ومعى من الجوارى كذا ، وكذا ، وكذا رأسا من السمور وكذا وكذا جلدا · « حتى يذكر جميع ما قدم معه من تجارته ثم يقول وجئتك بهذه الهدية ثم يترك الذى معه بين يدى الخشبة ويقول اريد أن ترزقنى تاجرا معه دنانير كثيرة فيشترى منى كل ما اريد ولا يخالفنى فيما أقول » ثم ينصرف ·

فاذا تعثر بيعه وطالت ايامه ، عاد بهدية ثانية وثالثة ، فاذا تعذر ما يريد حمـل الى كل صورة من تلك الصور الصغار هديه ، وسألها الشفاعة ، وقال : هؤلاء نساء ربنا وبناته ، ، فلا يزال يطلب الى صورة يسألها · ويستشفع ويتضرع بين يديها ، فربما تسهل له البيع فباع ،

---

(٤٤) الرسالة ، مرجع سابق ، ص ١٢٥ ·

فيقول : قد قضى ربى حاجتى واحتاج ان أكافيه · فيعمد الى عدد من الغنم أو البقر فيقتلها ويتصدق ببعض اللحـــم ويحمل الباقى فيطرحه بين يدى تلك الخشبة الكبيرة والصغار التى حولها · ويعلق رؤوس البقر او الغنم على ذلك الخشب المنصوب فى الارض ، فاذا كان الليل وافت الكلاب جميع ذلك · فيقول الذى فعله ، قد رضى ربى عنى وأكل هديتى (٤٥) ·

ويشير ابن فضلان الى صورة أخرى من صور تقديم القرابين للآلهة عند قبائل الغزية بقوله :

قدمت أنا ورفاقى « هدية الى بيت أحد عظماء الترك (ويدعى قطغان أبو تراك) فاذا بزوجته تخرج ليلا وقد أخذت معها لحمـــا ولبنـــا وجزءا فى الهدية المؤلفه من الملابس الزبيب والجوز والفلفل ، وخرجت من البيوت (الحى) الى الصحراء (الخلاء) فخفرت حفيرة ، ودفنت الذى كـــان معها واخذت تتكلم بكلام ، ثم انصرفت بعد ذلك ، وقد سأل ابن فضلان الترجمان عما تقول ، فقال · تقول هذه هدية للقطغان ابو تراك اهداها له العـــــــرب (٤٦) ·

الملابس والتزين :

يشير ابن فضلان : أنه قد وجد ان أبناء قبائل الغزيه لا يستنجون من غائط ولا بول ، ولا يغتسلون من جنابة ولا غير ذلك ·

أما الملابس فان نساء الغزية لا يستترن من رجالهم ولا من غيرهم ، وكذلك لا تستتر المرأة شيئا من بدنها عن أحد من الناس (٤٧) ·

---

(٤٥) المرجع السابق ، ص ١٥٤ ·
(٤٦) الرسالة ، مرجع سابق ، ص ١٠٢ ·
(٤٧) المرجع السابق ، ص ٩٢ ·

ـ ومن عادات الترك ـ الغزية ـ ان الرجل ينتفون لحاهم الا الا اسبلتهم (شواربهم) ٠

ـ من عادات الترك ألا ينزع احدهم الثياب الداخلية عن جسده الا بعد ان تبلى وتتناثر قطعا ٠ « لان رسومهم أن لا ينزع الواحد منهم الثوب الذى يلى جسده حتى ينتثر قطعا » (٤٨) ٠

أما الروس فان الرجل منهم يلبس كساء يشتمل على أحد شقيه ويخرج احدى يديه منه ويحمل كل واحد منهم فاس وسيف وسكين لا يفارقه جميع ما ذكرنا ٠ أما تزينهم فالرجال يغطون أجسامهم بالرسوم حيث يرسم الروس على جسمه كله من اخمص قدمه الى عنقه صورا لاشجار خضراء واشكال مختلفة مرسومه ٠

أما المرأة الروسية ٠ فالتزين يساير طبقة المرأة الاجتماعية ، وتضع المرأة الروسية حقة (أى حلقة او وعاءا صغيرا) على يديها وهذه تصنع اما من حديد او فضه او نحاس او ذهب ، على قدر مال زوجها ٠

وفى كل (حقـــه) سكين مشدودة على الثدى ايضا كما يزين أعناقهن بأطواق ذهب وفضة ٠ والعادة أن الرجل اذا ملك عشرة الاف درهم صاغ لامرأته طوقا ٠ وان ملك عشرين صاغ لها طوقين ، وهكذا كل عشرة الاف يزداد طوقا لامرأته ، فربما كان فى عنق الواحدة منهن أطواقا كثيرة ٠

كما تتحلى النساء بالحلى ، وأجل الحلى عندهم من الخرز الاخضر ، يشترون الخرزة بدرهم وينظمونها عقودا (٤٩) ، ورغم هذا الاهتمام بالتزين ، فان القذاقر هى الطابع الغالب عليهم ٠ فهم لا يغسلون أيديهم

---

(٤٨) المرجع السابق ، ص ١٠٣ ٠

(٤٩) الرسالة ، مرجع ، سابق ، ص ١٥١ ٠

من طعام ، ولابدلهم فى كل يوم من غسل وجوههم ورؤسهم بماء . يقول ابن فضلان : انه اقذر ماء حيث تدور الجارية ومعها اناء كبير به ماء فتدفعها الى مولاها فيغسل يديه ورجليه وشعره ويسرحه بالمشط داخل الاناء أيضا ولايدع شيئا من القذر الا فعله بهذا الماء ، فاذا فرغ حملت الجارية هذا الاناء بما فيه الى الشخص الذى يليه ففعل مثلما فعل صاحبه ولا تزال الجارية ترفعها من واحد لاخر حتى تديرها على جميع من بالبيت دون تغيير للماء اطلاقا .

مراسم وعادات الموت :

توضح معالجة مراسم الموت والعادات المرتبطة به بين الشعوب التى زارها عقيدة هذه الشعوب لما بعد الموت والاهتمام بالموتى وتعكس كثير من المعتقدات .

وهنا يشير ابن فضلان انه اذا مات الرجل عند الغزية حفروا له حفرة كبيرة كهيئة البيت ، وعمدوا اليه فألبسوه قرطته ومنطقته وقوسه، وجعلوا فى يده قدحا خشب فيه نبيذ ، وتركوا بين يديه اناءا من خشب فيه نبيذ أيضا . وجاءوا بكل ماله فجعلوه معه فى ذلك البيت ، ثم أجلسوه فيه فسقفوا عليه البيت ، وجعلوا فوقه مثل القبه من الطين ، وعمدا الى دوابه على قدر كثرتها فقتلوا منها مئة رأس الى مائتى رأس الى رأس واحدة ، وأكلوا لحومها الا الرأس والقوائم والجلد والذنب ، فانهم يصلبون ذلك على الخشاب وقالوا : هذه دوابه يركبها الى الجنة .

واذا كان هذا الميت قد قتل انسانا وكان شجاعا نحتوا صورا من خشب على عدد من قتل وجعلوها على قبره ، وقالوا هؤلاء غلمانه يخدمونه فى الجنة .

أما عادات الموت عند الصقالبة :

فيقول ابن فضلان . اذا مات المسلم عند الصقالبة غسلوه غسل

المسلمين ، ثم حملوه عل عجلة تجره ، وبين يديــه مطرد حتى يصيروا به الى المكان الذى يدفنون فيه موتاهم • فاذا صار اليه اخذوه عن العجلة وجعلوه على الارض ، ثم خطوا حوله خطا ونحوه ثم حفروا داخل ذلك ذلك الخط قبره وجعلوا له لحدا ودفنوه ، وكذلك يفعلون بموتاهم •

ومن عاداتهم الا تبكى النساء على الميت ، بل ان الرجال هم الذين يبكون عليه ، فهم يجيئون فى اليوم الذى مات فيه ، فيقفون على باب قبته فيضجون بأقبح بكاء يكون وأوحشه •

فاذا انقضى بكاؤهم وافى العبيد ومعهم جلود مضفورة فلا يزالون يبكون ويضربون جنوبهم وما ظهر من أبدانهم بتلك السيور حتى يصير فى أجسادهم (علامات) مثـــل ضرب السوط ثم يحضرون سلاحــه فيجعلونها حول قبره ولا يقطعون البكاء سنتين • وعند انقضاء السنتين يأخذون من شعورهم ـ أى يقصوا بعض شعورهم ـ ودعا أقرباء الميت دعوة يعرف بها خروجهم من الحزن • وان كانت له زوجة تزوجت ، ذلك اذا كان من الرؤساء ذوى ـ المكانة الاجتماعية العالية ـ وكذلك يفعل بعض العامة مثل هذا بوتاهم •

واذا قتل الرجل عند الصقالبة صنعوا له صندوقا من خشب وجعلوه فى جوفه ، وسمروه عليه ، وجعلوا معه ثلاثة ارغفة وكوز ماء ، ونصبوا له ثلاث خشبات ، وعلقوه بينها ، وقالوا نجعله بين السماء والارض يصيبه المطر والشمس ، لعل الله أن يرحمه ، فلا يزال معلقا حتى يبليه الزمن وتهب به الريح (٥١) •

وعموما فقد أفاض ابن فضلان فى وصف الكثير من عادات الصقالبة

---

(٥٠) الرسالة ، ص ١٣٢ •
(٥١) أنظر هنا القزوينى : مرجع سابق ص ٦٥ وما بعدها •

وكانت كتاباته مرجعا للقزوينى فيما ذكره عن الصقالبة وكذلك للمسعودى وغـــيره ·

أما عن عادات الموت عند الروس :

فيتناولها ابن فضلان موضحا انهم يعمدون الى حرق موتاهم · ويصف عملية الحرق هذه بقوله : ان الرجل الفقير منهم يعملون له سفينة صغيرة، ويجعلونه فيها ويحرقونها ، أما الغنى فيجمعون ماله ، ويجعلونه ثلاث ، فثلث لاهله ، وثلث يقطعون له به ثيابا ، وثلث ينبذون به نبيذا يشربونه يوم تقتل جاريته نفسها لتحرق مع مولاها ·

فالعرف ان تدفن جارية مع الميت الغنى ، ويصف ابن فضلان مراسم الدفن والحرق التى حضرها وشاهدها بنفسه قائلا : مات رجل جليل منهم ، فجعلوه فى قبره وسقفوا عليه عشرة ايام حتى فرغوا من قطع ثيابه · ثم قال اهل المتوفى لجواريه وغلمانه ، من منكم يموت معه ، فقالت احداهن - أنا - (والعرف يقول هنا أن من قال ذلك ، فقد وجب عليه لايستدعى ان يرجع أبدا ، ولو أراد ما ترك · وأكثر من يفعل ذلك عادة الجوارى) ·

فوكلت بعد ذلك لجارتين تحفظانها وتخدمانها · حتى اليوم الذى تحرق فيه · فلما كان ذلك اليوم أحضرت السفينة التى ستقل الميت · ورأى ابن فضلان الناس يذهبون ويجيئون ويتكلمون بكلام غير مفهوم والميت لازال بقبره ، لم يخرجوه · ثم جاءوا بسرير فجعلوه على السفينة وغشوه ثم جاءت امرأة عجوز يقال لها ملك الموت قامت بفرش السرير بالمضربات من الديباج ، ويصف ابن فضلان ملك الموت بأنها شابه عجوز مكفهرة ضخمة ، ثم استخرجوا الميت الذى اسود من شدة البرد ، كمـا استخرجوا ما وضعوه معه عند موته من النبيذ والفاكهة وهذه لم تتغير رغم المدة لبرودة الجو ·

وزينوا الميت فألبسوه سراويل وخفا وديباجا له أزرار ذهب وجعلوا على رأسه قلنسوه من ديباج وسمورية · وحملوه الى السفينة وأجلسوه

على المضربة واسندوه بالمساند وجاءوا بالنبيذ والفاكهة والريحان فجعلوه معه وجاءوا بخبز ولحم وبصل فطرحوه بين يديه ، وجاءوا بكلب قطعوه نصفين وألقوه فى السفينة ثم جاءوا بجميع سلاحه فجعلوه الى جانبه ، ثم أخذوا دابتين فأجروهما حتى عرقتا ثم قطعوهما بالسيف وألقوا لحمها فى السفينة ·

ثم يصف ابن فضلان تفصيليا احداث قتل الجارية ومراسم هذا القتل وطريقته وكيف انه يتم بواسطة ستة رجال اثنان يمسكان برجليها واثنان يمسكان بيديها بعد ان يضجعوها الى جانب مولاها الميت وجعلت العجوز - ملك الموت - فى عنق الجارية حبلا مخالفا ودفعته الى اثنين من الرجال الستة ليجذباه وأقبلت العجوز ومعها خنجر عريض النصل فأقبلت تدخله بين أضلاع الجارية موضعا موضع وتخرجه والرجلان يخنقانها بالحبل حتى ماتت · ثم حملت الجارية الى السفينة فوضعت بجوار سيدها الميت ثم حضر أقرب الناس الى ذلك الميت ، فأخذ خشبة وأشعلها بالنار ثم أشعل النار فى السفينة ثم بدأ الحاضرون يلقون بقطع من الخشب المشتعلة بالسفينة وما لبثت النار ان استعرت فى السفينة كلها ·

ويقول ابن فضلان ان احد الحاضرين قال لابن فضلان متقرظا طريقتهم فى الدفن :

- أنتم يامعاشر العرب حمقى · فقلت لم ذلك ؟ قال : انكم تعمدون الى احب الناس اليكم وأكرمهم عليكم فتطرحونه فى التراب ليأكله التراب والهوام والدود · ونحن نحرقه بالنار فى لحظة فيدخل الجنة من وقته وساعته » (٥٢) ·

---

(٥٢) الرسالة ، ص ٦٥ ·

الرســـالة فى التراث :

تذكر دائرة المعارف الاسلامية ان رسالة ابن فضلان لم تعرف فى اوربا حتى عام ١٨٢٣ ٠ عندما نشر Fraehn خلاصتها التى اوردها ياقوت الحموى بكتبه ، ومنذ ذلك التاريخ بدا العديد من المهتمين يتناولون عمل ابن فضـــلان بالدراسة والبحث ، ومنذ اكتشاف النسخة الخطية للرسالة فى مدينة مشهد اصبحت الرسالة موضعا للعديد من الدراسات وطبع منها العديد من الطبعات ، كما ترجمت الرسالة الى معظم اللغات الحيه ومن اشهر الدراسات التى اجريت على الرسالة دراسة الكاتب التركى زكى وليد طوغان ١٩٣٩ ، ودراسة كراتوفسكى وكوفالوفسكى عام ١٩٣٩ ايضا ، ثم دراسة Czegledy عام ١٩٥٢ ، ودراســـة أ٠ كوفالوفسكى عام ١٩٥٦ ٠ وغيرهم وغيرهم وغيرهم ٠من مختلف بقاع العالم ٠ وتختم دائرة المعارف الاسلامية قولها هنا بان الرسالة ذات قيمة تاريخية وجغرافية واثنوجرافية ٠

وقد جاء فى منشورات معهد تاريخ اللعوم العربية والاسلاميـــة فى فرانكفورت ٠ ضمنى مؤلف يحمل عنوان مجموع فى الجغرافيا يتضمن الرسالة الجغرافية العربية عن رسالة ابن فضلان ما يلى :

ان كتاب المجموع هذا ـ يضم كتاب رحله احمد بن فضلان (غير كامل) الذى يسجل فيه قصة ارسال وفد من بغداد الى بلغار الفولجا ٠ واستغرقت الرحله الفترة من صفر ٣٠٩هـ حزيران ٩٢١م) الى المحرم ٣١٠هـ (ايار ٩٢٢) وجرت مرورا بهمذان والرى ونهر جيحون وبخارى بناء على طلب الملك (المش بن بلطوار) الى الخليفة المقتدر بالله العباسى ان يرسل اليه بعثه « ممن يفقه فى الدين ويعرفه شرائع الاسلام ويبنى له مسجدا ويسأله بناء حصن يتحصن فيه من الملوك المخالفين له ٠ فكان

---

(٥٣) — The Encyclopaedia of islam, op — cit p. 759.

ابن فضلان عضوا فى هذه البعثة وقرأ على الملك خطاب الخليفة العباسى وحظى بمحبته وتقديره وصداقته فمكث عنده زمنا ٠

وقد لاحظ المستعرب الروسى فرين Fraehn فى العشرينات من القرن الماضى اهمية قصة هذه الرحلة بناء على مقتبسات الجغرافى ياقوت فى معجم لبلدان وخاصة اهمية ما تحتويه من اخبار بلغار الفولجـــا والصقالبة فنشر حولها عدة دراسات ٠ ويضيف الناشر قوله : ان قصه هذه الرحلة كانت قبل اكتشاف نسخه مشهد وبعده موضوعا لدراسات عديدة فنشر زكى وليد طوغان نصها وترجمها الى اللغة الالمانية وتبعه تحقيق سامى الدهان باللغة العربيـــة عدا عن الطبعتين التصورتيين والترجمة الروسية لكوفالوسكى (٥٤) ٠

---

(٥٤) فؤاد سركين واخرين : مجموع فى الجغرافيا مما ألفه ابن الفقيه وابن فضلان وابودلف الخزرجى ٠ منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والاسلامية ٠ سلسلة عيون التراث المجلد ٤٢ ـ (طبع عن المخطوطات ـ مكتبة مشهد) ٠ فرانكفورت ١٩٨٧ ص ٤ ٠

الفصل الثالث

الفــكر الاجتمـــــاعى عند العــرب

ثالثـــــا

الفـــكر الاجتمـــاعى عنـــد العـــرب

أولا

الفـــــــــارابى

يعتبر الفـــارابى من أبرز العلماء المسلمين والعرب فى مجال الفكر الاجتماعى (١) والسياسى · ولقد كان الفكر الاجتماعى لديه تعبير عن الفكر الدينى فى صورة سياسية واجتماعية ، والواقع أنه قد نظر اليه على أنه من اكبر فلاسفة الاسلام · كما انه واحد من اكثر حكماء العصر الوسيط وفى هذا الصدد يقول المؤرخون : الحكماء أربعة أثنان قبـــل الاسلام وهما أفلاطون وأرسطو وأثنان فى الاســـلام وهما أبو النصر الفارابى وأبو على ابن سينا وكما لقب أفلاطون بالحيم الالهى وأرسطو بالمعلم الاول فكذلك لقب الفارابى بالمعلم الثانى وابن سينا بالشيخ الرئيسى وهذه الاقوال توضح ذلك التقدير الذى تمتع به الفارابى وتوضح عظمة مكانته فى العالم الاسلامى (٢) · كما قيل أنه درس كتب أرسطو أكثر من مائة مرة ليحيط بكل شارده وارده فيها لهذا جعله مؤرخو العرب المعلم الثانى نسبة لارسطو المعلم الاول (٣) ·

وفد قال البعض ان الراجح ان تلقبه بالمعلم الثانى يرجع الى مكانته الكبيرة فى افلسفة ووفرة انتاجه فيها ومتابعته لدراسات ارسطو وشرحه لنظرياته · وقد قيل عنه انه أكبر فلاسفة المسلمين على الاطلاق فقـــد

---

(١) حسن حنفى حسين : الفكر السياسى الاجتماعى فى الاسلام ، ص ٤٠ ·

(٢) مصطفى الخشاب : علم الاجتماع ومدارسه مرجع سابق ، ص ١١٤

(٣) الفارابى من حيث التعريف به ، مؤلفاته ، ومكانته العلمية وأهم ما يميز كتاباته ١١٩/٩١٧ ، المعلم الثانى ، ص ١٢١ ·

أنشأ مذهبا فلسفيا كاملا وقام فى العالم العربى بالدور الذى قـــام به أفلاطون فى العالم العربى وهو الذى اخذ عنه ابن سينا وعده استاذا له . كما أخذ عنه ابن رشد (٤) .

وقد أختلف فى السنة التى ولد فيها الفارابى الا ان المؤرخـــين يذكرون انه ولد حوالىسنة ٢٥٩ هجرية الموافق ٨٧٢ / ٧٨٣ ميلادية وذكر ابن خلكان انه توفى سنة ٣٢٩هـ (٩٥٠ - ٩٥١م) (٥) بعد أن ناهز الثمانين وقد أشتهر بأسم الفارابى نسبة الى مسقط رأسه فاراب وهى احدى مناطق تركستان هذا وقد أطلق لقب الفارابى على علماء اخرين الا أنها قد اصبحت لصيقة اكثر بكاتبنا محمد بن نصر وقد كان الفرابى محبا للاسفار وقد اتصل الفارابى بسيف الدولة الهمزانى بالشام فترة ٨ سنوات انقطع فيها للتعليم والكتابة وقد تجول فى هذه الفترة ببلاد الشام المختلفة كما زار مصر فى تلك الفترة وقد ظـــل هذا الفيلسوف ملتزما حياة الزهد والتقشف حتى وفاته عام ٣٩٩ هجرية - اخر ٩٥٠ ميلادية بمدينة دمشق حيث دفن بها وقد قضى عمره وحيدا لم يتزوج ولم يجمع مالا واكتفى بأقل عطاء من سيف الدولة فى حلب اذا اكتفى بأربعة دراهم يوميا منه حين كان سيف الدولة يعطى ألف دينار للمتنبىء عن القصيدة(٦) كما كان يؤثر العزلة والجلوس الطويل فى الخلاء فى الحدائق وعلى شواطىء الانهار ليتعمق فى الفكر والتأمل وأعداد بحوثه ومؤلفاته التى وضعته فى مكانة رفيعة فى زمانه بحيث تسابق السلاطين على استقدامه

---

(٤) جميل الجبورى : المعلم الثانى « المورد » (مجلة وزارة الاعلام العراقية ١٩٧٥) العدد الرابع ، ص ٧٩ .

(٥) على عبد الواحد وافى . فصول من أراء أهل المدينة الفاضلة .عالم الكتب لنطبع والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٣ ، ص ٧ .

(٦) انظر عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى الى أمام ابن خلدون . دار العلم للملايين . بيروت ١٩٧٢ ، ص ٣٥٢ ، على عبد الواحد وافى، مرجع سابق ص ٧ .

لبلاطهم ومن ذلك مثلا أن السلطان محمود الغزنوى قد أرسل الى سلطان خوارزم (المأمون) طالبا منه أن يرسل اليه الفارابى مع مجموعة من العلماء ليشرف بهم بلاطه (٧) ٠

وقد كتب الفارابى فى مختلف فروع المعرفة فقد كتب فى الفلسفة بل لقد قيل ان الفارابى هو المؤسس الاول لما يسمى الان بالفلسفة الاسلامية حيث انه كان خبيرا بالفلسفة الاسلامية كما أنه كان خبيرا بالفلسفة اليونانية وخاصة اعمال ارسطو وأفلاطون ٠ حيث ان معظم جهود الفارابى كانت متجهة الى تجويد بحوث الفلسفة خاصة ما تعلق منها بالفلسفة اليونانيـــــة (٨) ٠

وكتب الفارابى فى الاجتماع والسياسة اذ ليس التصاق لقب الفيلسوف به يعنى انه لم يتناول هذين العلمين وذلك ان كل ما يرتبط بالسياسة والاجتماع كان يعالج ضمن المباحث الفلسفية وقد شاهدنا ذلك فى معلجات أفلاطون وأرسطو بل ايضا رأيناه فى معالجات سقراط ٠ كما نشاهد نفس المعنى عند الفرابى (٩) ٠ وقد وصل الينا من مؤلفاته فيها مؤلفان أحدهما السياسات المدينة والاخر اراء أهل المدينة الفاضلة حيث ان الانسان عقده اجتماعى بطبعة وهو فى حاجة الى التعاون والاجتماع لتحقيق اسباب السعادة القصوى وهى غاية الفلسفة والغرض الاسمى من الوجود وذلك ما يتناوله علم السياسة وعلى أية حالة فقد وصل الينا من ملفاته (التى بلغت من الضخامة والتعدد ما جعل سيتنشدر يخصص مجلدا ضخما لهذه المؤلفات) فى شئون السياسة والاجتـــاع بجانب اراء اهل المدينة الفاضلة كتاب اخر هو كتاب السياسات المدنية ٠

---

(٧) مصطفى غالب : ابن سينا : دار مكتبة الهلال ٠ بيروت ١٩٧٩ ، ص ٢٢ ٠

(٨) على عبد الواحد وافى ، مرجع سابق ص ٩ ٠

(٩) المرجع السابق ، ص ١٠ ٠

كما كتب الفارابى الى مؤلفات عديدة فكتب فى النطق والهندسة وعلم النجوم والموسيقى والعلم التطبيقى والالهيات والاخلاق وغير ذلك اذ كان الفارابى يؤكد على ضرورة ان يجمع الفيلسوف بين العلم والعمل ولابد أن يكون ممتازا فيهما معا ٠

مؤلفات الفـــارابى :

لقد بقى لنا من اثاره تسعة وثلاثون مؤلفا اكثرها تعليقات على ارسطو (١٠)،ولكن الواقع انه ليس من السهل تأريخ كتبه لضياع اكثرها وأن كتب التراجم لاتتفق على عدد المصنفات له ٠ ويتميز ابن أبى اصبيعة بأنه اكثر المؤرخين عناية باحصاء كتب الفارابى ولهذا فقد سلك الكاتب فى تصنيف كتب الفارابى مسلكا يتفق ومذهبة فى تصنيف العلوم كما أورده فى « تحصيل السعادة » و « احصاء العلوم » وما ينبغى ان يقدم قبل تعلم الفلسفة (١١) ٠

(أ) تصنيف العلوم :

والعلوم عند الفارابى ثمانية أصناف وقد راعى فى سردها ترتيبا معينا فى كتبه « التنبيه على سبيل السعادة » و « اراء اهل المدينـــة الفاضـــــلة » ٠

وخلاصة مذهبه فى هذا الموضوع هو ان السعادة غاية كل انســان اذا حصلت له فانه لا يسعى الى غاية اخرى ذلك لانها كمال وخير وسعادة لا تحصل للانسان اتفاقا بل تأتى بالاكتساب وهى تتوقف على

---

(١٠) صمويل نيسنسون ووليم ويت ٠ سير ملهمه من الشرق والغرب، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦١ ، ص ٢٩ ٠

(١١) عباس محمود : أعلام الاسلام (الفرابى) دائر المعارف الإسلامية، القاهرة ، ١٩٤٤ ،ص ٧ ٠

جودة التمييز وبهـذه الجودة يحصل الانسان معارف يمكن وضعها تحت صنفين :

(أ) صنف يعلم ولا يفعل : مثل علمنا ان الله واحد ٠

(ب) صنف يعلم ويفعل : مثل علمنا ان العدل جميل ٠

هذا ويقسم المعلم الثانى (الفارابى) العلوم الى قسمين :

١ ـ علوم نظرية وتشمل على علوم التعاليم والعلم الطبيعى وعلم ما بعد الطبيعـــــة ٠

٢ ـ علوم علمية وقد ذكر منها العلم المدنى ثم علم الفقـــــه والكـــــلام ٠

(ب) احصاء العلوم :

وقد طبع فى مطبعة العرفان بصيدا سنة ١٩٢١ ثم نشره عثمان محمد امين فى مصر سنة ١٩٣١ بعد ان صححه ورتبه وقدم له وعـــلق عليه ، وكما ترجمة للاسبانية بمدريد ١٩٣٢ المستشرق بالنسيا (١٢) ٠

وهو كتاب يفصل الفارابى فيه العلوم التى كان الفلاسفة الاقدمون يتناولونها فى بحوثهم (١٣) ويعتبر هذا الكتاب المحاولة الاولى فى تاريخ الفكر الاسلامى فى هذا الصدد ٠ ولقد قصد الفارابى من هذا الكتاب اصلا احصاء العلوم المشهورة وان يعرف ما يشتمل عليه كل واحد منهـــا ، وقسم الفارابى العلوم لخمسة اقســـام :

---

(١٢) جوزيف هاشم : الفارابى ، المكتب التجارى للطباعة والنشر بيروت ١٩٦٠ ، ص ١٩ ٠

(١٣) عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى ، مرجع سابق ، ص ٣٥٤ ٠

الاول - فى علم اللسان واجزائه ٠

علم اللسان فى جملته ضربان :

أحدهما : حفظ الالفاظ الدالة او ذات الدلالة عند أمة من الامم ٠

الثانى : علم قوانين تلك الالفاظ ٠

أن الالفاظ الدالة على لسان كل أمة ضربان :

مفردة ، مركبة فأما المفردة كالبياض والسواد واركبة كقولنا الانسان حيوان ويلحق بذلك الاسماء والكم والتذكير ولتأنيث ويلحق الكلم وخاصة

ويلحق الكلم وخاصة الازمان وهى الماضى والحاضر والمستقبل ٠ وعلم اللسان عند كل امة ينقسم الى سبعة اقسام عظمى هى علم الالفاظ المفردة، علم الالفاظ المركبة - علم قوانين الالفاظ عندما تكون مركبة ، قوانين الالفاظ عندما تركب ٠ قوانين تصحيح الكتابة ، قوانين تصحيح القراءة - قوانين تصحيح الاشعار ٠

وبايجاز فعلم اللسان يتضمن اللغة - النحو - والخط (١٤) ٠

الثانى فى علم المنطق :

يقول صاعد الاندلسى مشيرا الى تمكن الفارابى من صناعة المنطق انه قد بذ فى صناعة المنطق جميع اهل الاسلام (١٥) وصناعة المنطق تعطى جملة القوانين التى من شأنها ان تقوم العقل وتسدد الانسان نحو طريق الصواب فى كل ما يمكن ان يغلط فيه من المعقولات والقوانين التى تحفظه

---

(١٤) المرجع السابق ، ص ٣٥٤ ٠
(١٥) جوزيف هاشم ، مرجع سابق ، ص ٣٥ ٠

من الخطأ والغلط فى المعقولات · فالمنطق اذن هو علم التفكير الصحيح ومن شأنه ان يعلمنا كيف نفكر وكيفية التدرج من المقدمات الى النتائج اليقينية ·

الثالث ـ فى علم التعاليم :

وهذا العلم ينقسم الى سبعة أقسام احصاها الفارابى فى كتابه · منها علم العدد ولهذا العلم فرعان « علمى ونظرى » وعلم الهندسة وله فرعــان ايضا عملى ونظرى علم المناظر وعلم المناظر هو أحد فروع عــلم الرياضيات ويميزه بين ما يظهر فى البصر بخلاف ما هو عليه فى الحقيقة مع تقديم اسباب ذلك ببراهين يقينيه ويساعد على حساب المساحات والمقادير البعيدة التى يتعذر الوصول اليها كارتفاع الاشجار والجبال وأعماق الاودية والانهار والاجرام السماوية (١٦) علم النجوم ثم علــم الموسيقى وعلم الاثقال وهو العلم الذى يبحث فى الاثقال من حيث مقاديرها وفحص اصول الالات التى ترفع بها وتنقل · وأخير علم الحيل ويبحث علم الحيل فى الحركة ومعادلة القوى المحركة ويعطى معرفة التدابير لازالة العوائق التى يمكن ان تحول دون ظهور العوارض فى الاجسام الطبيعية المحسوسة · والحيل انواع ،فهناك الحيل العددية كالجبر والهندسة والمناظرية كصناعة الات تسدد البصر الى الاشياء البعيدة ، والهندسية كصناعة البناء ومساحات الاجسام ·

الرابع ـ فى العلم الطبيعى والعلم الالهى : ·

(أ) فالعلم الطبيعى :

عند الفارابى ينظر فى الاجسام الطبيعية وفى الاغراض التى قوام الاجسام بها ، وأنواع الاجسام ـ طبيعية ، صناعية ـ ويقول الفارابى

---

(١٦) المرجع السابق ، ٢٦ ·

بالعلم الطبيعى تعرف الاجسام بأن يصنع ما كان منها ظاهر الوجود، ويعرف من كل جسم طبيعى حادثه وصورته وفاعله والغاية التى وجد ذلك الجسم لاجلها . فالثوب مثلا يعمل ليلبس . وهكذا حال الاجسام الطبيعية فان كل واحد منها وانما وجد . لغرض وغاية ، الاجسام الطبيعية منها البسيط ومنها المركبة .

ومن أمثلة القول فى العلم الطبيعى الكلام فى الجزء ومالا يتجزء والكلام فى أعضاء الحيوان الخ .

(ب) اما العلم الالهى :

فينقسم عند الفارابى الى ثلاثة اجزاء :

أحدهما : يفحص فيه عن الموجودات . والاشياء التى تعرض لها بما هى موجودات .

الثانى : ومجاله بحث مبادىء البراهين فى العلوم النظرية الجزئية .

الثالث : ويبحث هنا عن الموجودات التى ليست بأجسام ولا فى اجسام فيبرهن انها متفاضلة ترتقى من انقصها الى الاكمل ، فالاكمل حتى تنتهى الى أول لا يمكن ان يكون قبله (١٧) .

وقد عالج الفارابى العلم الالهى تحت عدة عناوين منها مثلا «كتاب فى العقل ، كتاب فى الرؤيا ، كتاب فى القوه ، كتاب فى العلم الالهى » .

الخامس : فى العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام :

أما العلم المدنى ، فانه يفحص عن أصناف الافعال والسنن الارادية

---

(١٧) الفارابى ، احصاء العلوم ، ص ٦١ .

وعن الملكات والاخلاق والسجايا والقيم التى عنها تكون الافعال وعن الغايات التى لاجلها تفعل وكيف ينبغى ان تكون موجودة فى الانسان وكيف الوجه فى ترتيبها فيه على النحو الذى ينبغى ان يكون وجودها فيه والوجه فى حفظها ويميز بين الغايات التى لاجلها تفعل الافعل ويبين ان منها ما هى فى الحقيقية سعادة وان فيها ما هى مظنون انها سعادة من غير ان كذلك ٠

وهذا العلم جزءان :

جزء يشتمل على تعريف السعادة ويميز ما بين الحقيقة منها والظنون به٠ وعلى احصاء الافعال والسير والاخلاق الارادية الكلية (١٨) ٠ التى شانها ان توزع فى المدن والامم وتميز الفاصل وغير الفاصل ٠

وجزء يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسير الفاضلة فى المدن والامم وعلى تعريف الملكية التى بها يمكن السير والافعال وترتيب أهل المدن ٠ ثم يحصى اصناف المهن المكتسبة غير الفاضلة كم هى وما هو كل واحدة منهـا ويحصى الافعال الى يفعلها كل واحد منها ويبين ان تلك الافعال من السير والملكات هى كلها كالامراض للمدن الفاضـلة اما الافعـال التى تخص المهـن المـلكية منهـا وسيرتها فأمراض المهنـة المـلكية الفاضلة (١٩) ٠

عـــلم الفقـــة :

وصناعة الفقه هى التى يقتدر الانسان على ان يسنبط تقدير شىء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده على الاشياء التى صرح فيهـا بالتحديد والتقدير وان يتحرى تصحيح ذلك حسب غرض واضح الشريعة بالعلة التى شرعها فى الامة لها شرع وكل ملة فيها اراء وافعال : وهنا فقد

---

(١٨) الفارابى ، احصاء العلوم ١٩٣١ ، ص ٦٧ ٠

(١٩) عباس محمود ، مرجع سابق ، ص ١٣ ٠

رأى الفارابى ان فى كل مله اراء وافعال وأوضح ان الاراء مثل الاراء التى تشرع فى الله وفيما يوصف به والافعال مثل الافعال التى يعظم بها الله والافعال التى بها تكون المعاملات فى المدن ٠ ومن هنا اصبح علم الفقه جزئين عنده ٠

(أ) جزء فى الاراء ٠

(ب) واخر فى الافعال ٠

علم الـــــكلام :

يسمى ايضا بعلم التوحيد والصفات ويوضح الفارابى ان (صناعة الكلام يقتدر بها الانسان على نصره الاراء والافعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها من أقاويل) (٢٠) ٠

وعلم الكلام ينقسم الى جزئين ايضا فى الاراء والافعال على ما وجدنا فى سابقة :

(أ) جزء فى الاراء ٠

(ب) جزء فى الافعال ٠

والمتكلم ينصر الاشياء التى يستعملها الفقيه أصولا من غير ان يستنبط عنها شيئا ٠

وقد قال البعض فى تقييم كتاب احصاء العلوم عند الفارابى (ان الفارابى قد عمد الى تعريف كل علم ـ من العلوم التى أوردها به ـ وكل

---

(٢٠) الفارابى ، المرجع السابق ص ٧١ ٠

فرع من علم تعريفا موجزا او وافيا وهذا الاحصاء «محاولة بدائيـــة » لتصنيف العلوم (٢١) • واعتبره البعض موسوعة كاملة تنطوى على أطراف العلم الذى عرف فى عصره • ومنها اللغة والمنطق والرياضيات والكيمياء والاقتصاد (المعاش) والسياسة (٢٢) •

مكانتـــه العلمية :

ان حياة الفارابى العلمية كانت وفيرة وخصبة اخرجت للناس حوالى أو ما يزيد على المائة من الكتب والرســـائل التى تناولت جميـــع علوم الفلسفة فى أوسع معانيها • ولكن شهرته ترتكز حول عنايته بالمنطق فان مصنفاته فى هذا العلم قـــد تناولت ما أغفل عنه الكندى وغيره ممن تقدم على الفارابى ويذهب « هوريه » الى ان منطق الفارابى لم يستحدث شيئا فى نظريات ارسطوطاليس • غير انه يظهر - ان ابن رشد لم ير هذا الرأى وانما لاحت له فروق بين منطقهما كتب عنها مقالة فى التعريف بوجهة نظر كل منهما فى هذا العلم وكيف اختلف نظر الفارابى فيه عن نظـر أرسطوطاليس وكذلك يقرر « شيندر » عند كلامه على كتاب القياس ان فيلسوفنا كان فى هذا الباب بعيدا عن سلطان المعلم الاول وأنه اظهر من استقلال الرأى الشىء الكثير •

ومهما يكن من أمر فان اهتمام الفارابى بالمنطق وبشرح اراء المعلم الاول وبيان فلسفته وتقريب فهمه الى معاصريه جهالة عند العرب مكانة عظمى حتى انهم لقبوه بالمعلم الثانى •

وقد فهم «هامار» خطأ الفارابى سمى بالمعلم الثانى لانه كان

---

(٢١) عمر فروخ ، مرجع سابق ، ص ٣٥٤ •
(٢٢) صمويل نيسنسون ووليم دى ويت : سير ملهمة من الشرق والغرب مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦١ ص •

ثانى فلاسفة المسلمين البارزين وكل الروايات التى تعددت بسبب تلقيب الفارابى بالمعلم الثانى قد تلاقت فى الدلالة على ما كان له من عظمة وقدر رفيع المـــــكانة ٠

ونجد ان الفارابى قد تناول بالشرح والتعليق كثيرا من كتـــب المتقدمين فى العلوم المختلفة وصنف كتب فى الاخلاق والسياسة وما بعد الطبيعة وفى علم النفس وفى علم الحيوان ٠

أما كتبه فى الموسيقى ففر يدة فى نوعها بليغة الدلالة حتى قيل ان ان الفارابى « اذا كان معلما ثانيا فى فلسفة فانه المعلم الاول فى الموسيقى»

وأما اذا تعرضنا الى أسلوب الفارابى فى الكتابة ومنهجة فى التأليف فقد تنقسم كتبه الى نوعين :

كتب كاملة كالمدينة الفاضلة واحصاء العلوم وتحصيل الســـعادة والتنبيه على سبيل السعادة ومعانى العقل والجمع بين الحكيمين والسيسات المدنية وفضيلة العلوم والصناعات ورسالة الفصول ٠

وهذه كلها تمتاز بالعمق فى المعنى ودقة التعبير وقوة التماسك وحسن الانسجام وقصد اللفظ والنظام فى التأليف وربط المواضيع ربطا منطقيا محكمـــا ٠

وهناك نوع اخر من الرسائل فهى لا ترفع الى السابقة فى الجودة او المستوى كرسالة التعليقات ورسالة فى جواب مسائل سئل عنها وهذه يرجح الكاتب هنا أنها جمعت بعد الفارابى ففيها تفكك ووثب من فكرة الى اخرى دون ارتباط بينهما وغياب لوحدة التأليف التى تراها فى النوع الاول وهذه الرسائل تبدأ كل فقرة منها بهذه الصيغة « سئل فقال » او « قال ابو نصر مما يدل على ان هناك راويه يروى عن الفارابى ٠

ومهما يكن من أمر فان مصنفات الفارابى التى ذكرها الكاتب تدل على نزعة فى التفكير يميزها عدة خصائص وهى :

أولها : ميله الى التوفيق بين الاراء المتناقضة وتأويلها تأويل بحيث يجعلها كلها فى صعيد واحد .

وقد بذل الفارابى فى التوفيق بين النظريات الفلسفية المتناقضة جهدا كبيرا وهو فى الواقع من المتحيزين للفلسفة كما يعرض الكاتب وذلك لان فلسفة الفارابى مستمدة من تعاليم المداس التى تقدمته ، بل ان فلسفته تكاد كون صورة صادقة لتيارات التفكير فى عصره اذ تأثر فى ارائه بما كان يجيش به علم الكلام وما ينشب حوله من جدل بين الفرق الاسلامية المختلفة فالفارابى فيلسوف مكلم متصرف وهو اذا كان من المتحيزين فى الفلسفةفهو ايضا من المتحيزين فى الكلام ويقرر الفارابى ان السعادة هى للغاية القصوى لجميع الافعال الانسانية . فحاول الجمع بين الحكيمين . سولك مسلك الافلاطون الحديثه فى القول بصدور العالم عن الله تعالى .

وهو أيضا من المتحيزين فى الكلام فهو تارة سنى يقرر ان كل كائن من خير وشر مبعث عن الارادة الازلية وايضا فى جواز رؤية الله تعالى وتارة أخرى يجنح الى راى المعتزلة . فلا يقبل الكلام على ظاهرة ويقول بالتأويل ويقرر الوجوب والعدل والحسن والقبخ العقليين ثم يرنســـم موازين للفضيلة والرزيلة هذا ولقد كان للمعلم .

للمعلم الثانى كان له أثر بليغ فى فلاسفة الاسلام واليهود وفى فلاسفة القرون الوسطى من المسيحيين .

ونلاحظ ايضا مما ذكره الكاتب انه كان علما ورائدا ذاع صيته فى مصر وبخارى والاندلس وبغداد وفى الشام وأوربا وكان نبراسا لحكماء الشرق والغرب وسراجا وهاجا يستضيئون بنوره ويسيرون على هداه كما يقول الكاتب .

أولا

عرض لبعض اعمــــال الفـــارابى

(جـ) رسالة الجمع بين الرأيين (١) :

لقد كان الفارابى مثاليا متساميا • وقد انطلق فى محاولة للتوفيق بين رأى افلاطون وأرسطو من فكرة محددة تمثلت فى ايمانه بوحدة الفلسفة وعدم تغيرها عبر الزمن • وبين رؤيته لوحدة العقل واتفاق الناس فيه • وان كانت محاولته هذه قد انتقدت حيث انه اعتمد فيها على كتاب انثولوجيا ونسبه لارسطو علما بأنه لافلوطين الذى يشبه افلاطون بحيث سمى اتجاهه بالافلوطونية المحدثة •

ونستطيع ان نرى عمله على التوفيق بين كل من اراء أرســـطو وأفلاطون فى رسالته عن الجمع بين الرأيين ونقتبس منها النص التالى الذى يوضح بما ل يدع مجال للشـــك محاولته هذه وقد ساق النص التالى فى هذه الرسالة :

الحمد لواهب العقل ومبدعه ومصدر الكل ومخترعه كفاء احســـانه القديم وافضاله والصلاة على سيد الانبياء محمد واله وبعد :

قالة أبى النصر الفارابى فى الجمع بين رأى أفلاطـون وأرسطو وأنى لما رأيت اكثر اهل زماننا قد خاضوا وتنازعوا فى حدوث العالم وقدمه وادعوا أن بين الحكيمين المتقدمين المبرزين اختلافات فى اثبـات المبدع الاول وفى وجـــود الاســـباب وفى امـــر لانفس والعقـــل فى المجـــازاة على الافعـــال خيرهـا وشرهـا وفى كثير من الامـور المدنية والخلقية والمنطقية فأردت فى مقالتى « وهذا على لسان الفارابى »

---

(١) الفارابى : رسالة الجمع بين رأى الحكيمين افلاطون الالهى وأرسطو لم يذكر الناشر وتاريخ النشر ومكانه •

ان اشرع فى الجمع بين رأييهما للابانه عما يدل عليه فحوى قوليهما ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين فى كتبيهما وبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك فى مقاليهما لان ذلك من أتم ما يقصدانه ويقصدان بيانه وانفع ما يراد شرحه وايضاحه٠اذ ما الفلسفة وحدها وماهيتها انها العلم بالموجودات بما هى موجودة وكان هذان الحكيمان كلاهما مبدعين للفلسفة وكانا ينشئان لوائها وأصولها ويتممان لاؤاخرها وفروعها وعليهما المعول فى قليلها وكثيرها واليهما المرجع فى يسيرها وخطيرها وما يصدر منهما فى كل فن هو الاصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكذب بذلك نطقت الالسن وشهدت العقول ان لم تكن من الكافة فمن الاكثرين من ذوى الالباب الناضجة والعقول الصافية ٠ ولما كان القول والاعتقاد صادقا متى كان جود المعبر عنه مطابقا ثم كان بين قولى هذين الحكيمين فى كثير من أنواع الفلسفة خلاف لم يخل الامر فيه من احد ثلاث خصال :

١ - اما أن يكون هذا الحد المبنى عن ماهية الفلسفة غير صحيح

٢ - اما أن يكون رأى الجميع والاكثرين واعتقادهم فى تفلسف هذين الرجلين سخيفا مغلوطا ٠

٣ - وأما ان يكون فى معرفة الظانين فيهما ان بينهما خلافا فى هذه الاصول تقصير ٠ وقد انكر الفارابى الاختلاف فى الاولى فالحد صحيح مطابق لصناعة الفلسفة وذلك يتبين من استقراء جزئيات هذه الصناعة وذلك ان موضوعات العلوم وموادها لا يخلو من ان يكون اما الهية واما طبيعية واما منطقية أو رياضية او سياسية وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لهذه والمخرجة لها حتى انه لا يوجد شىء من موجودات العالم الا وللفلسفة فيه مدخل عليه ٠

وقد قصد الحكيمان تدوين العلوم الكونية واجتهدا فى ايضاح

أحوالها (٢) ولكن أرسطو طاليس لمـــا وجد أفلاطـون قد أحكمها وبينها واتقنها وأوضحها فاهتم ارسطوطاليس باعمال الجهد واعمال الكد فى انشاء طريق القياس وشرع فى بيانه وتهذيبه ليستعمل البرهان والقياس فى جزء مما يوجبه القسمه ليكون كالتابع المتمم والمساعد الناصح ومن تدرب فى علم المنطق واحكم اداب الخلقية ثم شرع فى الطبيعيـــــات والالهيات ·ودرس كتب هذين الحكيمين تبين ما اقوله حيث يجدهمـا وقد تصدوا لتدين العلوم بموجودات العالم وأجتهدا فى ايضا احوالها على ما هى عليها من غير قصد منهما الاختراع وأغرب زخرفة وتسوق بل كتب فيه كلا منها قسطه ونصيبه بحسب الوسع والطاقة واذا كان ذلك كله فالحد الذى قيل فى الفلسفة انها العلم بالموجودات بما هى موجوده حد صحيح ينبىء عن ذات المحدود ويدل على ماهيته · وبالنسبة للاحتمال الثانى · فاما ان يكون رأى الجميع والاكثرين واعتقادهم فى تهذيب الحكيمين انهما المتطوران والامامان المبرزان فى هذه الصناعــة سخيفة مدخولا لان ذلك بعيدا عن قبول العقل اياه واذعانه له اذا الوجود ويشهد بذلك لاننا نعلم يقينا انه ليس شىء من الحج اقوى واحكم من شهادات المعان المختلفة بالشىء الواحد ، واجتماع الاراء الكثيرة اذ العقل عند الجميع حجة ولاجل ان العقل ربما يميل احتيج الى اجتماع عقول كثيرة مختلفة فمهما اجتمعت لاحجة اقوى · ولا يقين احكم من ذلك من ذلك ثم لا يغرنك وجود أناس كثيرة على اراء مدخله فان الجماعـــة المقلدين لرأى واحد ، المدعين لامام يؤمهم فيما اجتمعوا عليه بمنزلة عقل واحد والعقل الواحد ربما يخطىء فى الشىء الواحد حسبما ذكرناه لاسيما اذا لم يتدبر الرأى الذى يعتقده ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاندة فان حسن الظن بالشىء والاهمال فى البحث قد يغطى ويعمل ويجعل · فاما العقول المختلفة اذا اتفقت بعد تأمل منها وتدرب وبحث وتقرر ومعاندة

---

(٢) جوزيف الهاشم : مرجع سابق ، ص ٤٨ ·

وتنكب واثارة الاماكن المقابلة ، فلا شيء اصح مما اعتقدته وشهدت به واتفقت عليه ونحن نجد الالسن المختلفة منطلقة بتقديم هذه الحكمين وفي التفلسف بهما بضرب الامثال واليهما يســاق الاعتبار وعندهما يتناهى الوصف بالحكم العميقة والغوص في المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء الى المحض والحقيقة واذا كان هذا هكذا فقد بقي احتمال ان يكون في معرفة الظانين بهما خلافا في الجوهر والاصول تقصير ، وينبغي ان يعلم أنه ما من ظن يخطيء او سبب يغلط الادلة ذاع اليه وباعث عليه ونحن نبين في هذه المواضع بعض الاسباب الداعية الى الظن بين الحكيمين خلافا في الاصول . ثم نتبع بالجمع بين رأيهما .

ويتابع الفارابي في رسالته اهم القضايا الحياتية والقضايا الفلسفية التي تناولها أفلاطون وأرسطو مبرزا اتفاق رأيهما ومثبتا وحدة الفلسفة . ونكتفي بهذا القدر اذ نحن بصدد التفكير الاجماعي وهذه فلسفة خالصة على اننا يجب ان نشير هنا الى تعليق حاول تقييم رسالة الجمع بين الرأيين يقول :

« ان كتاب الجمع بن الرأيين يدل على ايما الفارابي بوحــدة الفلسفة ، وقد حـاول الفارابي فيه ابراز اختلاف حياة ارسطو عـن افلاطون فعلى حين كان الاخير زاهدا كالفارابي كان الاول يتمتع بالحياة، وقد أوضح أنهما متفقان في البحث عن المسائل السياسة والخلقية رغـم اختلافهما في العمل ومنها اختلاف اسلوب الحكميمين في تدوين العلوم والتأليف فافلاطون طبيعته ذرى في حين ارسطو سهل واضح ويختتم التعليق .

بقوله وخلاصة القول ان الفارابي لم ينجح في الجمع بين الرأيين خاصة وأنه اعتمد في مذهبه التوفيقي على كتاب منحول نسب الى ارسطوطاليس وليس هو من تاليفه وهو كتاب الانثيولوجيا (١) .

---

(١) جميل صليبا ، من افلاطون الى ابن سينا ، دار الاندلس ، ١٩٨١ ص ٤٤ .

ثانيـــــا

رسالة الفـــــارابى فى السياسة

الفارابى ومعاملات وعلاقات الافراد :

قدم ابو النصر الفارابى تصورا واضحا يحدد للفرد كيفية ادارته لعلاقاته المختلفة فى المواقف المختلفة ، وموضحا نوع السلوك الملائم فى المواقف التى يتعرض لها ·

ونحن نكتفى هنا بأن نسوق رسالة الفارابى فى السياسة والتى ضمنها هذا الموضوع واثقين من قدرة القارىء على متابعة فكر الفارابى فى هذا الشأن رسالة أبى النصر الفارابى فى السياسة وقد تولى نشرها الاب لويس شيخو اليوعى (٢) وتقول الرسالة :

قصدنا فى هذا القول ذكر قوانين سياسة يعم نفعها جميع من استعملها من طبقات الناس فى متصرفاته مع كل طائفه من أهل طبقته ومن فوقه ومن دونه على سبيل الايجاز والاختصار ·

على انه لا يخلو قولنا هذا من ذكر ما تختص باستعماله طائفة دون طائفة وواحد دون واحد منهم فى وقت دون وقت مع قوم دون قوم اذ الواحد من الناس لا يمكنه ان يستعمل فى كل وقت مع كل واحد كل ضرب من ضروب السياسات وتقدم لذلك مقدمات منها أن نقول :

مقـــــــدمات

١ ـ التفاوت فى المكانات الاجتماعية :

ان كل واحد من الناس حتى ما رجع الى نفسه وتأمل أحـــوالها

---

(٢) روجيه ارنالدنر : مقالات لمشاهير العرب ، ترجمة اسحاق بن جنين لم يذكر تاريخ النشر او مكانة ، ص ١٨ ·

واحوال غيره من أبناء الناس وجد نفسه فى رتبة يشركة فيها طائفة منهم ووجد فوق رتبته طائفة منهم أعلى منزلة من جهة او جهات ووجد دونها طائفة هم اوضح منه بجهة او جهات . لان الملك الاعظم وان وجد نفسه محل لا يرى لاحد من الناس فى زمانه اعلى من منزلته فانه متى نأمل حالة نغما وجد فيهم من يفضل عليه بنوع من الفضيلة اذ ليس فى أجزاء العالم ما هو كامل من جميع الجهات .

وكذلك الوضيع الخامل الذكر يجد من هو دونه بنوع من الصنعة فقد صح ما وضعناه وينتفع المرء باستعمال السياسات مع هؤلاء الطبقـــات الثلاث . أما مـــع الاعـــلى فلينال مرتبتهم وأما مع الاكفاء فليفضل عليهم وأما مع الاوضعين فلئلا ينحط الى رتبتهم .

رياضة النفس :

ونقول هنا ان أنفع الامور التى يسلكها المرء فى استجلاب علم السياسة وغيره من العلوم يتأمل أحوال الناس وأعمالهم ومتصرفاتهم ما شهدها وما غاب عنها مما سمعه وتناهى اليه منها وان يمعن النظر فيها

ويميز بين محاسنها ومساوئها وبين النافع والضار لهم منها ثم يجتهد فى التمسك بمحاسنها لينال من منافعها مثلما نالوا وفى التحرز والاجتناب من مساوئها ليأمن من مضارها ويسلم من غوائلهـــا مثـــل ماساءوا ونقول ايضا ان لكل شخص من اشخاص الناس قوتين احـــدهما ناطقة والاخرى بهيمية ولكل منهما ارادة واختيار وهو كالواقف فيمـــا بينهما ولكل واحدة منها نزاع غالب فنزاع القوة البهيمية نحو مصادفة اللذات العاجلة الشهوانية مثل أنواع الغذاء وانواع الاستفراغات وانواع الاستراحات ونزاع القوة الناطقة نحو الامور المحمودة العواقب مثـــل أنواع العلوم وأنواع الافعـــال التى تجدى العواقب المحمودة فأول ما ينشأ الانسان ينشأ فى حيز البهائم الى ان يتولد فيه العقل أولا وتتقوى فيه القوة الناطقة .

فالقوة البهيمية اذن أغلب عليه وكل ما كان أقوى واغلب فالحاجة الى اخماده وتوهينه واخذ الاهبة والاستعداد له اشد والزم . فواجب على كل من يروم نيل الفضائل ان لا يتغافل عن تيقظ نفسه فى كل وقت وتحريضها على ما هو اصلح له وان لا يهملها ساعة فانه متى ما أهملها وهى حية والحى متحرك لابد من ن تتحرك نحو الطرف الاخر الذى هو البهيمى واذا تحركت نحوه تشبثت ببعض منه حى اذا اراد ردها عمـا تحركت اليه لحقه من الصعب اضعاف ما كان يلحقه لو لم يهملها ويعطل وقته الذى كان ينبغى ان يحصل فيه فضيلة لاشتغاله بالاحتيال لردها عما تحركت نحوه وفاتته تلك الفضيلة .

ونقول ايضا ان المرء لا يخلو فى جميع تصرفاته من ان يلقى أمرا محمودا او أمرا مذموما وله فى كل واحد من الامرين فائدة ان استفادها ويجـدفى كل واحـد منهـا نفعا ويصـادف فى كل واحد واحد منهما موضوع رياضه لنفسه وهو أنه يحتـال للتمسك بذلك الامر المحمود الذى يلقاه ان وجد السبيل الى التمسك به والتشبث بالتمسكن بقدر طاقته ان اعوزه ذلك ويحسن ذلك الامر عند نفسه وينبهها على فضيلة ويوجب عليها التمسك به متى ما وجد الفرصة لذلك وهو لاشك احد السبل الى هذه الثلاث واذا تلقاه الامر المذموم فليجتهد فى التحرز منه والاجتناب عنه وان لم يجد الى ذلك سبيلا وهو واقع فيه فليبالغ فى نفيه عن نفسه بغايه ما امكنه التبرؤ منه فليعزم على نفسه انه اذا تيسر له الخلاص منه لا يعود الى اشباهه . وليقبح الى نفسه دواعى ذلك الامر ولينبهها على الاعتبار ممن نالهم مضار مثلها فقد ظهر ان المرء يصادف فى جميع أحواله دقها وعاجلها خيرها وشرها موضع الرياضة لنفســه .

١ - معرفة الخالق وما يجب لمعرفته :

ونقول ايضا ان أول ما يبتدىء به المرء هو ان يعلم انلهذا العـالم واجزائه صانعا بأن يتأمل الموجودات كلها هل يجد لكل واحد منها سببا

وعله ام لا فانه يجد عند الاستقراء ككل واحد منها سببا عنه وجد . ثم ينظر الى تلك الاسباب القريبة من الموجودات هل لها اسباب ايضا ام ليست لها أسباب فانه يجد لها ايضا اسبابا ثم يتأمل وينظر هل الاسباب ذاهبه الى مالا نهاية له ام هى واقعة عند نهاية ام بعض الموجودات أسباب البعض على سبيل الدور . فانه يجد القول بأنها ذاهبة الى غير نهاية مجالا مضطربا لانه لا يحيط العالم بما لا نهاية له ، ويجد القول بأن بعضها للبعض على التعاقب مجالا أيضا لانه يلزم من ذلك ان يكون الشىء سببا لنفسه كما انه لو كان الالف مسببا الباء سببا للجيم مسببا للدال لكان الالف سببا لنفسه وهذا محال . فبقى ان تكون الاسباب متناهية وأقل ما يتناهى اليه الكثير هو الواحد فسبب الاسباب موجود وهو واحد . ولا يجوز ان يكون ذات السبب وذات المسبب واحد فسبب اسباب العالم منفى وبذاته عما دونه ولما لم يقدر الانسان على معمعة لشىء سوى ما شاهده بحواسه وفهمه بعقله مما شاهده لم يجد بدا من وصف البارىء الذى هو السبب للاسباب والعبارة عنه بما وجد السبيل اليه من الالفاظ والاوصاف فلما أراد العبارة عنه والوصف له وعلم انه لا يلحقه شىء من جميع الاوصاف التى شاهدها وعلمها لتفرده بذاته ولانه منزه عن كل ما أحسه وعرفه لم يجد طريقا أحسن من ان ينظر فى الموجودات التىلديهفاذا تأملهاوجدها صنفتين فاضلاوخسيسا ووجد الالبقوالاجدربسبب الاسباب الواحد الحق ان يطلق عليه من كل الصنفين أفضلهما . مثل انه رأى الموجود والمعدوم وعلم ان الموجود افضل من المعدوم فاطلق عليه وقال انه موجود ورأى الحى وغير الحى وعلم ان الحى أفضل من غير الحى فأطلق القول عليه وقال انه حى ورأى العليم وغير العلم فأضاف اليه العليم . وكذلك جميع الاوصاف على ان الواجب على كل من يصف البارىء بصفة ما أن يخطر بباله سببا له مع تلك الصفة انه بذاته منزه عن تلك الصفة بل هو افضل واشرف وأعلى وانه لا يتهيأ لاحد احاطة العلم به كما هو ثم أنه اذا علم هذا الذى وصفناه فينبغى ان يتأمل اجزاء العالم كلها فانه يجد أفضلها ما هو ذو نفس ويجد افضل ذوى الانفس الذى له الاختيار والارادة والحركة

الذى له التميز والفكر والنظر البليغ فى العواقب وهو الانسان (الفاضل) وأن يعلم مع ذلك ان الطبيعة لا تفعل شيئا باطلا فيكف مبدع الطبيعة والبارىء تعالى حيث هو وهب الاختيار والفكر والرويه • البرية لم يكن ينبغى ان لا يسهل امرها وكان من الواجب فى عدله وصنعه المتقن ان ينهج لها منهجا يسلكونه ولما كان ذلك واجبا لم يكن ينبغى أن يرسل اليها من ليس من طبعها لانهم لم يكونوا يقتدرون على الاستفهام ممن هو من غير طبعهم مظهرا ان فى الناس وفى عقولهم وقوى انفسهم تفاضلا مبنيا حتى ان الواحد منهم يفوق بالفن الواحد جميع ذوى جنسه يعجز الباقون عنه ممكن اذن ان يكون من الناس من يقوى على أن يوحى الى قلبه بما يعجز ذو جنسه من مثلة حتى يقوم ذلك الواحد بتبليغ ما يلقى اليه ويقدر بتلك القوى وبذلك الافهام على تشريع الاحكام منهج السبل الداعية الى صلاح الخلق •

ثم ينبغى ان نعلم انه اذا ظهر مثل هذا الوجه وتبين امره فالواجب على ذى تمييز اتباعه وان نعلم ان لكل واحد من الناس تمييزا ومعرفة فمتى عرف الافهام الكثيرة والاراء المختلفة مجتمعة على كلمة واحدة ولم يجد ما هو أظهر منه واكشف وأقوى فليتبقى الكثير فان الحق معهم والسلامة ابدا مع الكثير وينبغى ان لا تغره الواقعات فى الندرة وفى الاراء المزخرفة فان اكثرها أباطيل اذا تأملنا نعما •

ثم ينبغى ان يعلم ان المكافأة واجبة فى الطبيعة وانها انما تجب فى الاعمال المقرونة بالغايات والدليل على ذلك ان المرء لا يجازى على ما يعمله فى نومه ولا على ما ليس من ارادته واختياره مثل اسعاله وعطسه وحياته وموته وتنفسه ، وان كان فيها بعض الارادة ولا يجازى ايضا على نياته المجردة وأول ما ينبغى ان يستدل به المرء على وجوب المكافأة هو انه متى ما أعتقد ما تقدم ذكره من معرفة البارىء ووحدانيته وتنزهه عن صفات المخلوقين ومعرفة رسوله فى اى زمان كان وانهاج النهج المستقيم وجد فى صدره سعة وفى أحواله استقامة وعن الاشرار سلامة وعند الاختيار حظوة وفى معاشة سداد ومقدار ما يفعله وينويه منه واذا

تيقن ذلك فينبغى ان يقدم على سياسة الاحوال بقلب ذى نية صادقة وصدر واسع وثقة بأن ما يأتيه من ذلك وان قل يجدى عليه نفعا يجل ٠

٢ - ما ينبغى ان يفعله المرء مع رؤسائه :

نبدأ يتعهد الرؤساء لما سنصفه فنقول : ان المرء مع من هو فوقة من الرؤساء لا يخلو من أن يكون متعديا لخدمته او يكون بينه وبين من هو فوقه حال يلقاه فى بعض الاوقات او يكون بالبعد منه لا يلقاه الا بالذكر ٠

فواجب على المرء ان يستعمل مع من هو متعد لخدمته ما نقوله وهو ان يكون ملازما لما هو بصدده مواظبا على ما فوض اليه ويجتهد ان يكون نصب عينه او ذكره ولا يخشى الملال وخصوصا من الملوك لان موضع الملاك انما يكون عند كثرة غشيان الناس المواضع التى ليس لهم فيها عمل وان يكون مادحا له مقرظا لجميع ما ياتيه الرئيس من دق او جل مجتهدا فى طلب وجوه حسنا لكل من يفعله ويقوله وهو اوجد لها اذ ليس شىء من الامور فى العالم الا وله وجهان أحدهما جميل والاخر قبيح لكل وافد من اموره وجها جميلا يصفه اليه ويتكلف لذكره بحضرته وغيبته ٠

وان كان المرء ممن فوض اليه تدبير ذلك الرئيس مثل ان يكون وزيرا ومشيرا او معلما ولابد من تعريفه وجه الصلاح فى الاعمال فليعلم ان الرئيس كالسيل المنحدر من الربوة ان أراد المرء ان يصرفه الى ناحية من النواحى وواجهة اهلك نفسه واتى عليه السيل فأغرقه ٠

وان سعى معه وعلى جانبيه وتلطف ليصرفه الى الناحية التى يريدها بأن يطرح فى بعض جوانبه مقدارا من السداد ويطرق له من الجانب الاخر لا ينشب ان يصرفه الى حيث اراد وينبغى له أيضا يستعمل مع

الرئيس فى صرف اوجه عما يريد صرفه عن أمر يريد ان يجرى معه فى ما هو جار نحوه ولا يواجهه بأمر ولا نهى بل يريه وجه الصلاح فى خلاف ما يأتيه ويقبح عنده فى الوقت بعد الوقت على سبيل الحكايات عن غيره والحيل اللطيفة بعض ما يعرض مما هو فيه فانه اذا استعمل معه هذه الطريقة لا يلبث ان يعود الحال بمراده وان يكون كاتما لاسراره ولا حيلة فى ذلك ان يكتم جميع احواله الظاهرة بما يقدر عليه فان من كان كاتما للاحوال الظاهرة فهو بالحرى ان لا يتعثر على افشاء سر باطن ولا يؤمن على السر المكتوم من يظهر بعض الاحوال الظاهرة لان الامور والاحوال متصلة متعلقة ببعضها وان يعلم ان للرؤساء هما انفردون بها عمن سواهم من الناس وهى انهم يعتقدون فى جميع من دونهم الاستخدام والاستبعاد وفى انفسهم الاصابة فى جميع ما يأتونه وانما تحدث هذه المهمة فيهم لكثرة مدح الناس لهم واطرائهم واعمالهم وتصويبهم لارائهم وذلك فى طباع كل الناس وان يحترز كل الاحتراز بأن يخبر عن نفسه فى حضرة الريس شيئا يمكن ان يتخذ ذلك بوجه من الوجوه جرما عليه وان كان فى غايـــة الانبساط معه ولا يقر بما يلى منه الى الرئيس ممـــا يستقبح غسيان بين الحزو ولا قرار وليس يؤمن تغير الاحوال • وأما اذا اعترض بينه وبين الرئيس حال لا يمكن صرف القبح منه لا اليه او الى الرئيس فقط فليجتهد فى صرف ذلك القبيح وليجعل لذلك اوجهـا فاذا اتجه القبيح نحوه وتبرأت ساحة الرئيس منه او كاد،ان يتجه•فليمثل لان يطلب لذلك الامر سببا يكون بدؤه لترجع اللائمة عليه وان كان بالقصد الثانى على غيره لئلا يلتزم باللائمه وما من شىء ابلغ وأعم نفعا من باب العبودية من ترك المرء حظ نفسة (وما من شىء ابلغ) فى جميع ما يباشر من الاعمال الرئيسية فانه ما من أمر يتعاطاه مما هو بينه وبين الرئيس الا ويجد لنفسه فانه مهما فعل ذلك اجتنى ثمرة خيرة ومهما اشتغل واستيفاء حظة لا يأتى الامر على وجهة ووقع فيه خلل وترك الامر خير من افســـاده •

وينبغى ان يتلطف كل التلطف فى نيل المنافع من جهة الرؤساء بأن لا يلح فى السؤال ولا يدعيه ولا يظهر الطمع والشره من نفسه ويجتهد فى ان يطلب من الرساء اسباب المنافع انفسها مثل اطلاق اليد فى وجوه يجلب منها الاموال والمنافع لتقل السؤال ويكثر النفع ويجتهد فى أن ينتفع بالرئيس لا منه ، لان من انتفع بهم اعزوه ومن انتفع منهم ملوه وليضع نفسه عندهم فى صورة من ينخلع عن ملكه وقنيته لهم بأهون كلمة ودون سعى وليحذر كل الحذر من ان يتصور عندهم منه ان يضن بما له او يجب ان يستأثر بشىء من مقتنياته فانه يصير حينئذ بعرض من الاستقصاء والممنوع محموض عليه والمبذول مملول منه وليجتهد أن يظهر فى كل ما يقتضيه انمـا يفعله ليكون زينه وجمالا للرئيس لا لنفسه فانه ملاك للبقـــاء • وليحذر ان يتخذ لنفسه شيئا مما ينفرد به الرئيس أو ما لا يليق الا بالرؤساء الذين فوقه فانه كلما انجر شيئا من ذلك عرض نفسه للهلاك وعرض ذلك الشىء للذهاب وينبغى ان يظهر من نفســه الاستغناء عن الرؤساء ولا فيما يقل مقداره وأن يكون مظهرا أبدا قناعه ورضى بكل ما يتصرف فيه من الامور والاحـوال وحتى ما لحقته سخطه من الرئيس او ملاك وما اشبـهه فليجتهد فى ترك الشكاية منه وليحظر من أظهار العداوة والحقد وليعرف وجه الذنب منه الى نفسه ثم ليجتهد ويتلطف بتجديد حـــال يزيل تلك السخطة بأهون ما يقـدر عليه فهذه قوانين ينتفع باستعمالها فى معاشرة الرؤساء •

٣ - ما ينبغى للمرء ان يستعمله مع اكفائه :

أما ما ينبغى ان يستعمله المرء مع الاكفاء فسنذكر منه جملا ونقول ان الالقاء لا يخلون من انيكونوا اصدقاء او اعداء وليسو الا بأصدقاءولاأعداء والاصدقاء صنفان : أحـــدهما الاصفياء المخلصون فى الصداقة فينبغى للمرء ان يديم ملاطفتهم وتعهد أحوالهم واسبابهم واهداء ما يستحسنه وما تيسر له اليهم فى كل وقت ويخفى الحال فيما بينه وبينهم بغير ان يظهر منه ملال او تقصير ويجتهد فى الاكثار منهم غاية الجهد فان الصديق

لزين المرء وعضده وعونه وناصره ويذيع فضائله وكاتم هفواته وماحى زلاته · ومهما كان هؤلاء اكثر انت احوال المرء فيما بينهم أحسن وأقوم ·

والصنف الاخر الاصدقاء فى الظاهرة عن غير صدق فيما يظهرون بل تشبه وتصنع فينبغى للمرء ان يجاملهم ويحسن اليهم ولا يطالعهم عن شيء من أسراره وخصوصاً من عيوبه ولا يلقى اليهم من خواص أحاديثه وأفعاله واحواله لا يحدثهم عن نعمة ولا عن اسباب منافعة وليجتهد فى استمالتهم والعبر معهم بحسب الظاهر دون اخذهم بالباطل ولا يأخذهم بالتقصير ولا يقطع عتابهم فيما يقع منهم من القصير ولا يجازهم على ذلك فانه مهما فعل ذلك ترجى صلاحهم ورجوعهم الى مراده ولعلهم يصيرون فى رتبة الاصفياء له وليس شيء أدل على الاخاء واظهار الوفاء ولا اشد استجلابا للمحبه ووجوب الحق من تعهد احوال الاصدقاء ·

فان المرء اذا رأى صديقه وهو يتعهد احوال اخلائه والمتصلين به يستدل بذلك على صدق محبته له ويثق بوداده ويقوى امله ورجاؤه فيه وافضل ما يستعمله المرء مع اصدقائه هو ان يتعهد احوالهم عند الحاجة العامه ويواسيهم بما يمكنه من غير ان يحوجهم الى المسألة وليتفقد أقاربهم وعائلتهم اذا ماتوا فانه متى تشهر بذلك رغب فى صداقته كل أحد وبذلك الكثير اصدقاؤه ·

والاعداء ايضا صنفان احدهما ذو الاحقاد والضغائن وينبغى للمرء ان يحترس منهم كل الاحتراس ويستطلع عن احوالهم بكل ما امكنه ومهما اطلع منهم على مكر أو خديعة او تدبير يدبرونه خليقا بأنهم بما يناقض تدبيرهم ولكثير الشكاية منهم الى الرؤساء وافتاء الناس ليعرفوا بعداوتهم حتى لا ينجح فى أحد تولهم عليه وليصيروا متهمين عند الناس فى أقوالهم وافعالهم بما ظهر عندهم معاداتهم اياه ·

وكل من أيس للمرء من صلاحه وتيقن سوء طبعة وتمكن الضغينة من قلبه فلينتهز الفرصة فى اهلاكه ومهما وجدهم فلينتهزها ولا يتشاغل عما يمكنه اذا تيقن بقدرته على اهلاكه وان علم انه ربمـــا لا يقـدر على اتمام امره والنجاه منه نلا يسرع فى شىء منه لئلا يجد العدو عليك ما يتعلق به عند الناس مما يمهد لنفسه عندهم فى عدوانه عذرا ٠

والصنف الاخر من (الاعداء) الحساد وينبغى للمرء ان يظهر لهم ما يغيظهم ويؤذيهم بأن يلقى اليهم ذكر النعم التى يختص بها التذوب لها نفوسهم ويحترز مع ذلك من دسيستهم وتحيال لظهور وحسدهم فيه وفى غيره من الناس ليعرفوا بذلك ٠

فأما سائر الناس الذين ليسوا بصديق ولا عدو لا متصنع فهم طبقات سنذكر جلها وجل ما ينبغى للمرء ان يستعمله مع كل طائفة منها فمنهم النصحاء الذين يتبرعون بالنصيحة فالواجب على المرء ان يتفرغ بالخلوة مع كل من ادعى انه ناصح له ويسمع الى قوله ويعزم على قلبة أولا بأن لا يعتبر لكل قول يسمعه وان لا يعجل الى قبوله ولا بعمل بكل ما ينهى اليه بل يتأمل أقاويلهم ويتعرف اغراضهم غاية التعرف ليلف مع معرفة اغراضهم على حقيقة أقاويلهم فاذا لاح له وجه الصواب وحقيقة الامر فى شىء مما ألقوه اليه بادر الى انقاذ الامر فيه وليكن تلقية لكل واحد منهم بهشاشة وأظهار حرص على ما يلقى اليه ٠

ومنهم الصلحاء وهم أناس يتبرعون لاصلاح ما بين الناس فيجب على المرء ان يمدحهم أبدا على ما يفعلونه وان يتشبه بهم فى جميـــع أحواله فانه مذاهبهم فرضية عند جميع الناس ومهما تشبه الم بهم عرف بالخير وحســـن النية ٠

ومنهم السفهاء فيجب على المرء استعمال الحلم معهم وأن لا يواتيهم ولا يقابلهم بما هو فيه من السفاهة بل يتلقاهم ابدا بحلم رزين وسكون

بليغ ليعرفوا قلة مبالاته بما هم فيه ولا يؤذوه بعد ذلك متى تلقوه بالشاتمة والسفة فيجب ان يتلقاهم بالحقرة وقلة الاكتراث ·

ومنهم اهل الكبر والمنافسة يجب على المرء ان يقابلهم بمثله لانه لئن تواضع أحسوا منه بضعف وتوهموا ان فيه نغيا وان فعلهم ذلك صواب وانه لابد للناس من التواضع لهم ومتى تكبر للمرء عليهم وكابرهم فى الاحوال وتأذوا به علموا ان الذنب فى ذلك منهم ورجعوا الى التواضع وحسن المعاشرة ·

٤ - ما ينبغى ان يستعمله مع من دونه :

وأما الذى ينبغى للمرء ان يستعمله مع من دونه من الناس غانا نصف منهم ما تيسر ويقول ان نهم الضعفاء وهم صنفان ·

احدهما المحاويج ذو الفاقة وهم صنوف ومنهم الملحون فينبغى ان لا يعطيهم ويبذل لهم على الحاحهم شيئا لينزجروا من ذلك الا اذا علم انهم صادقوا الحاجة الى الشىء الضرورى · ومنهم الكاذبون فيما يدعونه من العاقة فينبغى ان يميز بينهم فان كان تعمدهم الكذب تهرب من التدبير فلتكن معاملته معهم فى المؤساة وسطا من غير منع وبذل تام وفيهم الضعفاء الصادقون فيما يبدونه من الحاجة فينبغى ان يتعهدهم بالمؤاساة بغاية ما أمكنه من غير ان يخل بأحوال نفسه والصنف الاخر هم المتعلمون وذو الحاجة الى العلم فمنهم اولوا الطابع الردىء يقصدون تعلم ليستعملوها فى الشرور فينبغى للمرء ان يحملهم على تهذيب الاخلاق ولا يعلمهم شيئا من العلوم التى اذا عرفوها استعملوها فيما لايجب وليجتهد فى كشف ما هم عليه من رداءة الطبع ليحذرها ومنهم البلداء الذين لا يرجى ذكائهم وبراعتهم فينبغى ان يحثهم على ما هو أعود عليهم ومنهم المتعلمون ذو الاخلاق الطاهرة والطبائع الجيدة فيجب ان لا يدخر عنهم شيئا مما عذره عن العلوم ·

٥ - فى سياسة المـــرء لنفســـه :

ثم انه ينبغى للمرء أن يرجع الى خاص احواله فيميزها ويستعمل فى كل حال من أحواله ما يعود بصلاحها ٠

فمن ذلك خلل الفنيه والمـال فالواجب عليه فى ذلك ان يتأمل وجوه الدخل ووجوه الخرج ويستقصى النظر فى اسباب الدخل والوجوه التى يمكنه استجلابه المال منها الى ملكه فيبالغ فى استجلابه المال منها الى ملكـــه فيبالغ فى استجلابه من حيث لا يضر بشىء مما تقدم ذكرنا له من الاصول اعنى به لا يخل بدينه ومرؤسيه ولا بعرضه فانه ليس كل وجد تكون فيه منفعة يحسن بكل واحد ان يتعرض له ٠

مثال ذلك : الدباغة والكناسة والتجارات الخسية والقمار والوجوة التى لا يحسن بذى المروءة أن يجتلب المـال منها فاذا تجنب هذه الوجوه واكتسب المال من وجهه فيجب ان يخرجه بحسبه اعنى ان يكون خرجه بحسب دخله ويجتهد ان يعرف بالسخاء وليس السخاء **بذل الاموال** حثيما اتفق لكن بذلها فيما ينبغى وحيث ينبغى وبالمقدار الذى ينبغى على سبيل الاعتدال اللائق بحال طبقة من طبقات الناس ٠

ومن ذلك الجـــاه فينبغى للمرء ان يجتهد كل الجهد فى احراز الجـاه لنفسه ومتى ما استقبله أمران كون فى تناول احداهما زيادة المنافـــع وفى الاخر زيادة الجاه فليبادر الى الامر الذى هو اعود عليه فى زيادة الجـــاه اذ الجاه العريض يكسب المـــال بالضرورة وليس المـال يكسب الجـــاه ضرورة ٠

ومن أنفع ما يستعمله المرء فى معاشه ما نذكره وهو انه يجب ان يستجلب اللذات والشهوات كلها الى نفسه بجاهه لا بماله بكل ما أمكنه فان من استجلب اللذات بماله دون جاهه ولا يصل الى لذاته كما يشتهيه ولا ينشب ان يذهب ماله ويصير بسخرية بين الناس ويصير كل من انتفع

به عدوا له ومن استجلب بجاهه وقضاء حوائج الناس وصل اليها كما يشتهيه وفوق ما يشتهيه وكل من جلب اليه لذه لطمعه فى جاهه كان صديقا له ابدا محبا لخيراته ومواليا ولسنا نومىء الى انه لا ينبغى ان يذفق من ماله شيئا فى اجتلاب لذاته ولكن ان يكون معولة فى ذلك على الجاه لا على المال ٠

ونقول الان فى تحصين الاسرار وفى استخراجها عن المناوئين واذا عرف المرء احد هذين البابين حصلت له المعرفة بالثانى ٠ ولكل طائفة من اهل الطبقات الثلاث نوع من التحصين ونوع من الاستخراج وما نذكره من الاصول فيها يصلح لكل طائفة منهم على مقداره ومرتبته ٠

فأول منافع تحصين الاسرار وكتمانها هو ان يكون المرء قادرا على احالة الرأى فى تدبيره وعلى انفاذه والامساك عنه الى ان يتجه له وجه الصواب فيه فانه مادام الامر مكتوما كان قادرا عليه فاذا ظهر خرج الامر من مقدرته وفى كتمان الاراء والتدابير سلامة من الافات ومن افاتهـــا الاعراض التى تعرض من اذاعتها فتصير موانع عن انفاذها ويحيا ذو الرأى من رأيه بتلك الاعراض ومنها ذهاب جدله وثمرة رأيه ونفاذه فى جدته وطرافته ومنها ان الرأى اذا ظهر قصد بالمناقضة ولكل أمر نقيض ومنها ان المرء الذى فيه التدبير والرأى لا يفطن له حتى يقع ويرد عليه مالا يحتسب ٠ واذا ظهر قبل الوقوع قوبل بالتحفظ والتحرز وبطــل الرأى والتدبير وتعطل الوقت الذى أغنى فى أحكامه ولابد للمرء من المشاورة مع غيره فى اراءه وتدبيره فينبغى أن يودعها ذوى النبل وكبر الهمة وعزة النفس وذوى ـ العقول والالباب فان أمثالهم لا يذيعونها وان يباشر فى وقت افشاء الرأى الامور التى يستعان بمثلها على احكام ذلك الرأى من الاستشارة النظر فى اخبـــار المتقدمين والاستماع الى الاحـــــاديث فى السياسات اللائقة بذلك التدبير وان يستند بهذه الامور الظاهرة المتعلقة بذلك التدبير الذى يظهر مع ظهورها السر ويستعمل ما يضاد ذلك الرأى من غير ان يظهر فى نفسه حرصا على استعماله الاضواء فانها ايضا اذا

كانت مع حرص مفرط تدل على نفس الامر وتوضح التهمة وتطلب معرفة الاسرار من الامـــور الظاهرة والباطنـــة جميعا • أما الامور الظاهرة فيما يبدو من الرئيس من أخذ العزم وأعداد العدد وأخذ الاهبة للامور التى كانت فيها قبل على التقصير ومن جمع المتفوقات وتفريجه المجتمعات وبالجمله تغير الاحوال القاهرة وايضا من الامساك عن الامور التى كان يباشرها المرء قبل ذلك ومن أردناه من كان قاصيا واقصاء من كان دانيا وشدة التطلع للاخبار وحرص زائد للوقوف على الاحاديث المختلطة ومن التيقظ الزائد على كل ما كان قبل ذلك وأما من الامور الباطنة فمن استطلاع أحوال البطانة والحزم وامساكهم وعما كانوا غير ممسكين له واستعمالهم لما كانوا مسكين عنه فان البطانة والخواص اذا لم يكونوا محزمة ظهر من مصادر أمورهم ما يسره الرئيس ويستطلع من أفواه العجم والصبيان والجهال والنساء والذين هم قليلوا التمييز والعقول فانه ليس مع هؤلاء حصافة ولا عندهم من الرزانة ما يمكنهم التحرز من الافشاء للاسرار وأجود ما تستخرج به الاسرار كثرة المحادثة فان لكل واحد من الناس من يستأنس به ويلقى اليه بجميع احاديثه وجلها واذا اكثر الكلام والمحادثة فانه لابد من أن يأتى ذلك على جل ما فى الضمائر •

وأيضا فانه ليس كل أمر وتدبير سيكون بموافقة الجميع مـــن يحضره الرئيس او صاحب التدبير وملاك اسباب الظفر بالاعداء هو ما نذكره فنقول ان أول ما يجب ان يستعمله المرء هو ان يطلب العلو على عدوه فى كل فضيلة يذكر بها ان كان من اهل الفضل ويتحرى ان يقف العدو على ذلك ويعلمه منه فان لذلك مما يضعفه بحد ثائرنه وان يحصى عليه معايبه حتى لا يبقى صغيرا ولا كبيرا لا ظاهرا ولا باطنا من عيوبه الا جمعه ونشره فى الناس وليتوخ فى ذلك الصدق لئلا يذهب حدته وليتجنب الكذب على العدو الكذب عليه قوة له وان يتعرف اخلاق العدو وشيمه وسجاياه وعاداته لقابل كل احد منها بما ضاده ويجتهد فى معرفـــة ما يقلقة ويضجره فيوكل كل واحد بكل سبب من اسباب ضجرة وقلقلة ما يهيجه فان ذلك ملاك الظافر ومن أبلغ اسباب الفضيحة واصل ذلك كله والمرجع

وطلب (المزيد) السـلامة ومن مكايدة بكل ما أكن زيادة على طلب النكاية فيه •

وما ينتفع المرء به فان المنفعة والادب مزايلة الادب فى الظـاهر ومن ذلك معرفة العورات وافتراض العثرات وعروة الادب مشدة التطلع لـما عند الناس والحرص على التباعد من ان يعرف الناس ما حدث المرء ومنه ايضا ان يقصد الانسان بغير المقصود ثم يقصد المقصود منه ان يبتدىء الاعتلاء من الادنى فالادنى الى الاعلى فان والرضا مع هـذا الاستعمال وفى خلافة السخط منه ان يحمل الاصعب ثم الاخف منه ان لا يظهر الغضب ولا الرضا بأفراط ومنه ايضا المطل فى بعض الاحوال اذا تعفيها الا نجاح ومنه الصبر اى أيظفر بالفرصة ومن ذلك ان يقدم للامور مقدمات تعبر توطئة لها ومنه ان يلقى المرء الامر بلسان غيره •

ونحن الان ذا كرون من أقاويل القدماء وأهل الفضل صددا يكون خاتمة لقولنا فان الحكايات والنوادر والامثال فى مثل هذه الفن غناء عظيم فنقول : قال أفلاطون : الشىء الذى لا ينبغى ان نفعله فلا تهوه • وقال : من استحق منك فلا تنتظر ابتداءه بالمسألة ليكون اكمل النفاذ او أهنا توقعا وقيل خساسة المرء تعرف بشيئين بقوله فيما لا ينفـع وأخباره عما لا يسأل عنه وقيل لا تحكم من قبل ان تسمع قول الخصمين وسئل لم كلما علمتهم اكثر كانت عنايتك بالعلم اشد قال لانا كلما ازددنا علم ازددها معرفة المنفعة العلم وسئل اى الاشياء اهون قال لائمة الجهال وسئل ما أفضل ما يتعزى به عن المصائب قال اما العلماء فعلهم بأنها ضرورة وأما لسائر الناس فالتأسى وسئل اى حسنة لا يحسد عليها وأى عيب لا يقبله احد قال التواضع حسنة لا تحمد عليها والكبر عيب يرذله كل احد وسئل ما لشىء الذى اذا فقده المرء كان دائم البلاء فقيل العقل وقيل من طمـع ان يذهب على الناس مذهبه فقد جهل • قـال اذا تقدم ضمان المرء للشىء لم يقف به صار كالمنام الجسن وقيل لا تأمل من كذب للك أن يكذب عليك وقيل طالب الحاجة على شرف أمرين أن قضيت

حاجة صار كالامير وان لم يقص صار كالكلب العقور وقيل شتم من لا يحتمل شتمك استدعاء منك للشتم شتم من يحتمل شتمك لؤم وقيل ان استقضيت قضى عليك وقيل الادب يتزين غنى الغنى ويستر فقر الفقير وقيل يجب على من اصنع معروفا ان يتناساه من ساعته ويجب على من اسدى اليه ان يكون ذكره نصب عينه وقيل ان الذين يضمون مالا نفوزوه يشبهون الاحلام المخيلة وسئل ايما احد الحياء أم الخوف فيل الحياء لانه يدل على العقل والخوف يدل على الجبن وقيل دعو المزاج فانه بتاع الضغائن وقيل اذا احببت ان لا يفوتك شهدتك فاشبع ما يمكنك وقيل افضل الملوك من ملك شهواته ولم يستبعده هواه وقيل احسن ما عدا شهبه الملوك اثناء البشاشة وتخفيف المؤونة وقيل افضل ما يقتنبه المرء الصديق المخلص وقيل ثلاثة اشياء من برىء من البخل نال الشرف ومن برىء من الكبر نال الكرامة ومن برىء من الشره نال العز وقيل ثلاثة ينبغى للملوك ان يفرطوا فيهن جفظ الثنور وتفقد المعالم واختيار الصالحين لاعمالهم وقيل : ثلاثة لا يقوم المعروف الا بهم • تعجيله وتعديله وترك الامتنان بشدة وقيل ما تشاغل بالادب فلعل ما يبيح من ذلك ان لا يتفرغ للخطل وقيل لا ينبغى للمرء ان يبلغ من قراره النفس والى حد ما يظن انه شرير ولا يبلغ من لين الجانب الى حد يظن بدانه ملاق وقيل لا تطلعوا من الاشياء الا ما أحببتموه ولكن احبوا ما هى محبوبة فى انفسها وسئل بماذا ينتقم الانسان من عدوه فقيل بأن يتزايد فى نفسه فضلا •

فهذه اصول وقوانين متى استعملها المرء فى معاشة وقاصى عليها فى متصرفات أموره واسبابه استقامت بذلك احواله وطابت له أيامه وسلم من كثير الافات ونال الحظ الجزيل من العادات وعند هذا القول خاتمة وقولنا هذا والحمد لله رب العالمين حمد الشاكرين والصلاة والسلام على رسوله محمد واله الطيبين الطاهرين •

ثالثـــــا

المدينـــــــة الفاضـــــلة

واذا كان معظم من يحاول أعطاء تصور للفكر الاجتماعى عند الفارابى يعتمد على كتابه اراء اهل المدينة الفاضلة فاننا نود اولا الاشارة الى نقطتين هامتين :

أولاهمـا : ان الفـارابى لم يقصر كتابة هذا على تناول المسـائل السياسية والاجتماعية • بل انه قسـم هذا الكتاب عدة اقسام ومراجعة هذه الاقسام تعكس امرين فتعكس اولا نظريته كرجل مسلم ينتمى الى المدرسة المشائية ويحاول جاهدا التوفيق بين الفلسفة والدين فعنده نرى محاولة للتوفيق بين أفلاطون الالهى وأرسطو الطبيعى وكان فى ذهن الفارابى عقيدته الدينية ومحاولة الانتصار لها ولكنه لم يوفق الى حد كبير فى الواقع فى تزويج الفلسفة بالدين (١) •

ثم نرى ثانيا تأثره الشديد بالفلسفة اليونانية وعلى وجه خاص أرسطو وأفلاطون بل لقد التجأ الفارابى الى الافلاطونية المحدثه ينشد ضالته بعد تعثره فى تزويج الفلسفة بالدين •

ولقد عالج الفارابى العديد من المسائل فى الكتابة عن اراء اهـل المدينة الفاضلة بعد ان تناول الموجود الاول الله فعرض لصفاته ووحدانيته ونفى العدد والحد والشرك عنه والضد والاشياء عنه وغير ذلك ثم بيان مراتب الموجودات والاسماء التى ينبغى ان يسمى بها الله كما عرض الاجزاء النفسية الانسانية ووظائفها وناقش الفرق بين الاراء والاختيار •

---

(١) محمد جلال شرف : الله والعالم والانسان ـ دار المعارف ١٩٦٩ ص ٧ •

ثم ينتقل الفارابى بعد ذلك الى مناقشة القسم الثانى فعرض نموذج تخطيطى للقواعد التى يريد ان تبنى عليه المدينة الفاضلة وفى هذا الجزء أيضا يعكس عمله تأثرا عميقا بأعمال أفلاطون وأرسطو ٠

وقد سمى الفارابى كتابه باراء أهل المدينة الفاضلة لانه من وجهة نظرة فان انواع التجمعات البشرية تتحدد باراتها اى أن الذى يحدد طبيعة المجتمع هو الفكر الذى يقوم عليه المجتمع لذلك اصبح علم الاجتماع والسياسة تعبيرا عن الافكار والنظريات وليس العكس والتقابل بين المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة او الفاسقة هو فى حقيقة الامر تقابل بين اراء أهل المدينة الفاضلة واراء اهل المدينة الجاهلة الفاسقة(٢)

واذا أوجزنا فى عرض نظرة الفارابى لمدينته الفاضلة فاننا نرى ان الفارابى وانطلاقا من تأثره بما جاء على لسان ارسطو من ان الانسان عند ارسطو حيوان مدنى بالطبع والانسان الذى لا يعيش فى المدينة ويعتزل الناس لا يعتبر انسانا ، فالانسان لا يستطيع ان يوفر احتياجاته الضرورية لذلك كان يطلب الاجتماع ٠فهو فى اجتماع الاسرة يتوفر له التناسل والامن ، وتنشأ القرية من مجموعة اسر ثم الدولة وتمتاز عن المجتمعين السابقين لانها تحقق الاكتفاء الذاتى وتمكن الشخص من بلوغ الحياة الحسنة والفاضلة (٣) ٠

اذا كان هذا هو ما ذهب اليه أرسطو فان الفارابى يبدأ بالفعل فى الحديث عن المجتمع كضرورة اجتماعية والمجتمع سبب ظهور المجتمعات الانسانية فيوضح ان الانسان لا يستطيع ان يعتمد على جهده الخاص لسد

---

(٢) حسن حنفى : محاضرات فى الفكر السياسى والاجتماعى فى الاسلام القيت بجامعة الاسكندرية ١٩٧٦ ٠

(٣) أرسطوطاليس : السياسة ٠٠٠ الهيئة المصرية العامة للكتاب ٠ ترجمة احمد لطفى السيد ١٩٧٩ ص ١٧ ٠

احتياجاته بل لابد له من الاجتماع مع غيره ليتم له سد هذه الاحتياجات وانه لذلك يجتمع الى غيره وتنشأ من ذلك المجتمعات ، فالاجتماع ضرورة للانسان وحتمية تحتمها الرغبة فى تحقيق الغاية من الاجتماع البشرى وهى تحقيق كمال الانسان فى الواقع • ان الفكرة الاساسية فى ضرورة تجمع الانسان مع اخيه الانسان هو اعمال مبدأ تقسيم العمل واذا كان المبدأ الاساسى من التجمع هو تحقيق كا الانسان ، فان الوسيلة الاساسية لتحقيق هذا الكمال ليس هو اجتماع الناس مع بعضهم البعض فى ذاته ولكن كيف يتم ذلك حتى يتم هذا المعنى يقول الفارابى (وكل واحد من الناس منظور على انه محتاج فى قوامه الى عماده الذى يقيم به وفى ان يبلغ افضل كمالاته الى اشياء كثيرة لا يمكنه ان يقوم بها كلها هو وحده بل يحتاج الى قوم يقوم كل واحد منهم بشىء مما يحتاج اليه) •

وهذا النص يوضح ان الانسان ليس محتاجا للاخرين لامكان الحصول على احتياجاته المادية فحسب بل انه محتاج الى الاخرين لامكان تحقيق كمالة كانسان وهذه اشارة الى الاحتياج العضوى للاخرين لامكان حصوله على السعادة وهو ما يشير اليه الفارابى هنا بالكمال ، وهذا التعبير مأخوذ من مذهب أفلاطون وأرسطو اذ أن الكمال المطلق عندهما هو السعادة وانما كانت السعادة أفضل الكمالات لانها تتصل بأفضل القوى الانسانية وهى القوى العاقلة • وهنا فان الفارابى يقرر بهذا المعنى ان السعادة لا ينالها الانسان الا بالتعاون وخاصة التعاون الفكرى وحيث لا يمكن ان ينال الانسان الكمال الذى تتجه اليه فطرته الا باجتماع افراد كثيرين يقوم كل منهم ببعض ما يحتاج اليه الاخرون فى شئونهم المادية والمعنوية وتحقيقا لهذا الغرض كثر الافراد واستقروا فى انحاء الارض متكتلين فى طوئف متعاونه العناصر فتكونت منهم المجتمعات (٤) •

وبعد ان يقدم الفارابى اساسا تصوريا لنشأة المجتمعات مستندا

---

(٤) على عبد الواحد وافى – مرجع سابق – ص ٣٤ •

الى ميدانين : تقسيم العمل المحقق للكمال المادى والتعاون المحقق للكمال المعنوى يبدأ فى تصنيف المجتمعات الى انواع محددة ويستخدم معيارين فى هذا التصنيف الاول هو معيار الكم والحجم والثانى معيار يرتبط بالاخـلاق •

وعلى أساس من المعيار الحجمى والكمى يجعل الفارابى مجتمعات تابعة ومجتمعات متبوعه بحيث أن المجتمع الاصغر يصبح فى وضع التابع للمجتمع الاكثر خدمة ويقل عنه فى مرتبه والحقيقة ان الفارابى لم يقل هنا بمجرد الكم والمجرد ولكنه اسخدام الحجم أو الكم البشرى الى جانب معيار اهم هو مدى كفاية المجتمع لتحقيق السعادة والتعاون ودوره هنا هو الذى يقرر انتمائه للمجتمعات الكاملة او غير الكاملة فهو فى الواقع معيار يرتبط بالدور او يرتبط بالوظيفة فاذا كان المجتمع يقوم بالفعل بدور يحقق السعادة فهو كامل والا فهو غير كامل وهنا يقوم بتصنيف المجتمعات الى قسمين كبيرين على اساس من هذا المعيار فهناك مجتمعات كاملة ومجتمعات غير كاملةوالكاملة عنده هى بدورها تنقسم الى ثلاثة اقسام فهناك الكاملة العظمى وهى ما يشير الى اجتماع الجنس البشرى كله على الارض حيث يحددها بقول العظمى اجتمعات الجماعة كلها فى المعمورة الوسطى تشير عنده الى اجتماع الامة فى جزء من أجزاء المعمورة فى حين ان المجتمع الكامل الصغير يشير عنده الى المدينة التى هى جزء من مسكن الامة او من أقليم الامة فى حين ان المجتمعات غير الكاملة هى تلك المجتمعات التى لا تستطيع ان تقوم بتوفير التعاون الكامل وتحقيق السعادة بطريقة كاملة وتحتاج الى غيرها لتحقيق ذلك ومنها القرية (المحله) وهى جزء من انحاء المدينة السكة (الزقـاق) والمنزلة (اى للعـائلة التى تقطـن بمنزل) والنص التالى يوضح هذا المعنى ويوصف ان اساس التصنيف ليس اسـاسا كميا مطلقا بل هو اساس وظيفى يرتكن لامكان تحقيـق التجمع لهدف معين وهو السعادة والتعاون فمنها (أى من المجتمعات) الكاملة وغير الكاملة • والكاملة ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها فى المعمورة والوسطى اجتماع جزء من المعمورة

والصغرى اجتماع اهل المدينة فى جزء من مسكن امه وغير كامل اجتماع اهل القرية واجتماع أهل المحلة ثم اجتماع فى سكة ثم اجتماع فى منزل او اصغرها المنزلة (الاسرة او النواة) والمحلة والقرية هما جميعا لاهل المدينة والمحلة للمدينة على انها جزءها والسكة جزء المحلة والمنزل جزء السكة والمدينة جزء جملة اهل المعمورة .

ويشير الدكتور على عبد الواحد وافى ان هذا النص يوضح ان الفارابى قد ذهب ابعد بكثير مما ذهب اليه أفلاطون وارسطو وهما مصدران أساسيان ن مصادر معارف الفارابى ، فقد ذهب الى القول بدولة عالمية او حكومة عالمية او مجتمع عالمى موحد يخضع لسطة واحدة ويرجع ذلك الى عقيدة الفارابى فالاسلام يقول بهذه الفكرة حيث يقول بحكومة الخليفة التى تحكم العالم فى حين كانت الدولة المدينة هى التى تسود الفكر اليونانى ولهذا لم بذهب فلاسفة اليونان فى ما كان عليه ومعهم وان كان الرواقيون من ناحية بل وتورنفوسيشو قد سبق الى القول بالمجتمع العالمى وهذه الحكومة العالمية هى أكمل انواع المجتمعات فى حين أن المدينة هى ثقل المجتمعات الكاملة شأنا وكمالا ورغم ذلك فقد اتخذ التحليل الذى قدمه الفارابى عن المجتمع المثالى يتخذ من المدينة نموذجا لهذا المجتمع فى حين لم يتناول المجتمع العالمى ولذلك فقدم لنا كتابه يحمل اسم اراء اهل المدينة الفاضلة ولعل مرجع ذلك صعوبة وجود المجتمع العالمى وعدم وجوده فى دنيا الواقع هذا من ناحية ومن ناحية اخرى فان المدينة وان كانت أقل المجتمعات الكاملة كمالا الا انها هى النواة الحقيقية للمجتمع العالمى الفاضل ولذلك فانه قصر معالجته عليها وقد انتقد البعض اهمال الفارابى التام للنوعين الاخرين من المجتمع العالمى الامة وان كان قدر رأى انه فى تجاهل المجتمع العالمى قد استند الى مبررات منطقية يمكن التعرف عليها بسهولة وهنا يقول مصطفى الخشاب (وتحقيقا لا تأخذ على الفارابى اهماله الكلام عن المجتمع العالمى لان مثل هذا المجتمع لا يمكن تحقيقة ولا يتفق فى دعائمه وغاياته مع

شئون السياسة والاقتصاد والاجتماع – والتى تأخذ على الفارابى انه أهمل الكلام من المجتمع الثانى من بين المجتمعات الكاملة وهو الامة والدولة بوصفها أرقى المركبات السياسة واتمها فى ذاتها وانها اصحها قصدا او أقدرها تحقيقا للغايات المنشودة من الاجتماع الانسانى ولا يمكننا ان نتلمس له عذرا فى ذلك فقد عرف هذا النوع من المجتمعات وعاصره وعاش فيه حقا . ان فلاسفة اليونان لم يدرسوا الا مجتمع المدينة لانه النظام السائد فى بلادهم فعرفوه وزادوا فيه النظام السياسى الامثل ولكن شتان بين العصر الذى عاش فيه فلاسفة اليونان وبين عصر الفارابى فقد عمل هذا الاخير حتى التصرف الاول من القرن العاشر الميلادى ومن الطبيعى أن يكون قد عرف النظم الامبراطورية ونظام الممالك المستقاة سياسيا ونظام المدينة ونظام الاقطاع وما عداها من النظم السياسية (٥) .

ويوضح الفارابى المدينة الفاضلة قائلا (فالمدينة التى يقصد الاجتماع فيها التعاون على الاشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة هى المدينة الفاضلة والاجتماع الذى يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل ويختلف بذلك عن المدينة غير الفاضلة .

فكرة المماثله والوظيفيه عند الفارابى :

هذا وتقوم نظريـــة الفـــارابى داخـــل المجتمـــع على اســـاس تشبيهه بالفرد (وهو هنا يذكرنا بمبدأ المماثلة الذى قال به هربز ويسيسر وغيره ممن عالجوا فكرة المماثلة ولكنه بالطبع اسبق من هؤلاء جميعا بمئات السنين) وتتضح فكرة الشبيه او المماثلة الفارابى لمجتمع المدينة بالجسم فاذا كان للجسم سيد هو القلب فان للمدينة سيدا هو الرئيس وكما ان اعضاء الجسم تعمل جميعها لتغذية القلب وخدمته ليقوم بوظيفته المحسوبة فان الافراد فى مجتمع المدينة يقومون على خدمة الحاكم او رئيس

---

(٥) مصطفى الخشاب ، مرجع سابق ، ١١٨ .

المدينة • ثم يوضح ان ثمة منظورا طبيعيا يتحد على اساس الصلة بالرئيس فهناك اعضاء متصلونبالرئيس يفعلون ما يفعلون بمقتضى ارادة الرئيس ثم هناك طبقة ثالثة تفعل بما تفعل طبقا لمشيئة هؤلاء المتصلين بالرئيس وهكذا الى ان تصل الى الطبقة الدنيا التى تفعل ما يراد منها ولا تتسلط على احد لتأمره بأن يفعل ما تريد هى وهنا يقول الفارابى موضحا هذا التصور ما نصه :

« المدينة الفاضلة تشبه اليد فى الصحيح الذى تتعاون اعضاؤه كلها على تعميم حياة الحيوان على حفظها عليه وكما ان اليد من اعضائه مختلفة متفاضلة النظرة والقوى وفيها عضو واحد رئيسى هو القلب واعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها ما فعله ابتغاء كما هو بالطبع عرض ذلك العضو الرئيسى وأعضاء أخرى منها قوى تفعل أفعالها على حسب اعراض هذه الاعمال ليس بينها وبين الرئيس واسطة فهذه الرئيسية والثانية ثم هكذا ••• الى أن تنتهى الى اعضاء تخدم ولا ترأس اصلا وكذلك المدينة اجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات وفيها انسان هو رئيسى وأخرى تقرب مراتبها من الرئيس وفى كل واحد منها هيئة وملكة اى طبيعة يفعل بها فعلا يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيس هؤلاء هم اولو المراتب الاول دون هؤلاء قوم يفعلون الافعال على حسب مسئولياتهم وهؤلاء فى المرتبة الثانية ودون هؤلاء أيضا من يفعل الافعال على حسب اغراض هؤلاء • ثم هكذا ترتب أجزاء المدينة الى ان تنتهى الى اخر ما يفعلون افعالهم على حسب اغراضهم فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يخدمون ويكونون فى أدنى المراتب ويكونون هم الاسفلين ويدرك الفارابى الفرق الواضح فى التشبيه والمماثلة بين اعضاء اليدين والافراد فى مجتمع المدينة حيث يختلف ميكانيزم أو دافع الاراء فى الحالتين فبينما هذه الدوافع التى تحرك اعضاء الجسم هى دوافع غريزية من طبيعة عملها احالة الافراد فى مجتمع المدينة الى قوى مكتسبة ترتبط بقدرات الاثر •

واستعراض نظرة الفارابى لمجتمع المدينة الفاضلة توضح ان فكرة المماثلة هذه ورغم هذا الاستدراك قد شكلت نقطة محورية كانت فى ذهنه دائما وهو يوضح صفات الرئيس فى المدينة وخصائصه بل انه كان يعاود دائما التذكير بالمماثلة بين القلب فى اليدين ووظيفة الحيدية وبين الرئيس فى المدنية الفاضلة .

ومن الغريب ان فكـــرة المماثلة وفكرة الوظيفية تظهر فى تحليــل الفارابى للمجتمع بل ومن الغريب ايضا ان تكون فكرة المماثلة هى الاساس الذى بنى عليه تحليله للمجتمع ويقال أن تحليله للمجتمع كان على اساس التشبيه ولم يكن تحليلا لها . وتصور الفارابى للمجتمع البشرى وكذلك فان هذا القول غريب اذا قلنا ان فكرة الوظيفة تلعب دورا اساسيا فى تحليل الفارابى مجتمع المدينة والوظيفة التى يعنيها الفارابى هى الدور وهو هنا يذكرنا بما ذهب اليه راكليف براون بعدة سنوات عديدة حين يوضح ان وظيفة اى جزء متكرر من عملية الحياة كالتنفس او الهضم هى الدور الذى يؤديه هذا الجزء أو التعصيب الذى يسهم به فى حياة الكائن العضو ككل وبالمثل يمكن القول فيما يتعلق بالمجتمع ان وظيفة أى نشاط معاود مثل توقيع العقوبة على ارتكاب الجريمة او ممارسة الشعائر الجنائزية هو الدور الذى يلعبه ذلك النشاذ فى الحياة الاجتماعيـــة

ولاشك ان ثمة تماثلا بدرجة او بأخرى بين نظرة الفـــارابى الى المدينة الفاضلة على انها المدينة التى يتعاون افرادها على الامور التى تنال بها السعادة وختص كل واحد من أفرادها بالعمل الذى يحسنه والوظيفة التى يميل اليها بطبعه وحسب استعدادته(٧) وبين قولنا انالمماثلة - التى

(٦) أحمد ابو زيد : المفهومات ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٠ . ص ٨٨ .

(٧) مصطفى الخشاب : مرجع سابق ، ص ١٨٨ .

قيل ان كثيرا من الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية لا يزال يعتمد عليها لدرجة انه يمكن القول انه حينما ظهرت كلمة البناء الاجتماعى او الوظيفة كان ذلك دليلا كافيا على وجود فكرة الماثلة فى ذهن الكاتب وان الماثلة تقوم فى اساسها على تصور الكائن بقصده وكذلك المجتمع يتألف من وحدات تتجمع وترتبط بعضها ببعض فى شكل بناء متماسك وتقوم كل وحدة منها بمناشط ووظائف محددة (٨) ٠

انطلاقا من تركيز الفارابى على الدور أو الوظيفة التى جعلهـا مقياسا للمكانة فقد ركز على اهم وظائف المدينة واكبرها خطرا فى نظر الفارابى هى وظيفة الرئاسة وذلك لان الرئيس هو منبع السلطة العليا وهو المثل الاعلى الذى يتحقق فى شخصه جميع معانى الكمال فهو القدوة وهو السلطة التى لا يعلوها سلطة وهو مصدر الحياة للمدينة وهو دعامة نظامها ومنزلته من بقية اعضاء المجتمع كمنزلة القلب من أعضاء الجسم بل ان القرب منه يستخدم معيارا لتحديد المراتب اذ ان القرب منه يرتبط بمدى الشرف والمكانة التى يحظى بها العضو فكلما كان العضو قريبا من القلب كلما كان اكثر شرفا واعلى مكانة لانها تقوم بأعمال اسمى من تلك التى تقوم بها الاعضاء البعيدة عن القلب وهكذا الى ان تنتهى الى تلك الاعضاء ـ الافراد ـ التى تقوم بأقل الاعمال قدرا وقيمة اى أخس الاعمال هذه الخسة الى قد ترجع الى مادة العمل نفسه فالمثانة تتعامل مع مادة خسيسة ومن ثم تمثل المثانة مكانة أدنى بكثير بالنسبة للقلب ولعدم أهمية العمل الذى يقوم به العضو او لسهولة العمل الذى يقوم به العضو ويطبق الفارابى نظرته هذه على مجتمع المدينة فيقرر أن نبراس العمل في المدينة هو الرئيس وان كل ما فى المدينة يجب ان يعمل مهتديا بما يفرضه هذا الرئيس والرئيس هنا لا يشير الى الحاكم او القلب ولكن الى

---

(٨) أحمد ابو زيد : المرجع سابق ص ٧٠ ٠

الرئيس الذى هو فى خدمته وكل طبقة يجب ان تحتذى اثر الطبقة التى تعلوها حتى تصل الى القلب او الرئيس الذى يحذو حذوه اولئك القريبون منه وهنا يقول الفارابى (وكذلك ينبغى ان تكون المدينة الفاضلة فان اجزاءها كلها ينبغى ان تحتوى بأفعالها دور مقصد رئيسها الاول على الترتيب وطالما ان الرئيس له هذا الدور البالغ الاهمية فان الفارابى يتناول ما يجب ان يتوافر فى الرئيس من صفات وخصائص فيشترط فيمن يحظى بمركز الرئاسة خصائص وصفات نادرا ما - توجد بالفعل فيوضح ان (رئيس المدينة الفاضلة لا يمكن ان يكون اى انسان لان الرياسة انما تكون بشيئين احدهما ان يكون بالفطرة والطبع معدا لها والثانى بالهيئة والملكية الارادية ·

هنا يشترط الفارابى ثمانى عشرة خصلة فيمن يصلح للرئاسة منها اثنتا عشرة خصلة جعل عليها الرئيسى بالفطرة وست خصال الت اليه بالاكتساب وتوجز فيما يلى هذه الخصال التى أعتبرها فضائل لابد ان تتوافر فى الرئيس ·

اولا : الخصال الطبيعية الواجب توافرها فى الرئيس :

١ - ان يكون العضو كفئا للاضطلاع بمهام الامور ويتمتع بالقوة والقدرة والحيوية ·

٢ - ان يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له ويتلقاه ويفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الامر نفسه أى ذكى ولماح يفهم كل ما يدور امامه وما يقال له ·

٣ - ان يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ويسمعه ولما يدركه ·

٤ - ان يكون جيد الفطنة ذكيا اذا رأى الشىء بأدنى دليل فطن اليه على الجهة التى دل عليها الدليل ·

٥ - ان يكون حسن العبارة بليغا منطقيا ، يعبر عن مكنون وجدانه في سهولة ويسر .

٦ - ان يكون محبا للعلم والاستفادة منه منقادا له سهل القبول لا يؤلمه تعب التعلم ولا يؤذيه الكد الذى يناله منه .

٧ - ان يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح متجنبا بالطبع للعب اى للهو واضاعة الوقت فيما لا يجدى مبغضا للذات الكائنة عن هذه الامور اى لا تستهويه اللذات التى تنتج عن الشراهة واللعب .

٨ - ان يكون محبا للصدق وأهله مبغضا للكذب وأهله .

٩ - يكون كبير النفس محبا للكرامة تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الامور وتسمو نفسه الى الطبع الارفع منها .

١٠ - أن يكون زاهدا للدرهم والدينار واعراض الدنيا هينة عنده.

١١ - ان يكون بالطبع اى بالجبلة والفطرة - محبا للعدل وأهله مبغضا للجور والظلم وأهلهما يعطى النصف - العدل والانصاف - من اهله ومن غيره ويرد عليه ويؤتى من حل به الجور اى ينصفه ويزيل ما وقع به من ظلم - مواتيا لكل ما يراه حسنا وجميلا - أى عدلا وانصافا - غير صعب القياد ولا جموحا ولا لحوحا اذا دعى الى العدل بل صعب القياد اذا دعى الى الجور والقبح .

١٢ - ان يكون قوى العزيمة على الشىء الذى يريد ان يفعله جسورا عليه مقداما غير خائف ولا ضعيف النفس .

هذا ولا شك ان الفارابى على حق حين يرى ان اجتماع هذه الصفات كلها فى انسان أمر عسير فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة الا الواحد بعد الواحد والاقل من الناس وكان من المتوقع ان يخفف من هذه الصفات تمشيا مع ما قام هو به من صعوبة تحقق هذه الشروط ولكننا نجده يعود

ليضيف فئات اخرى من الخصائص يشترط توافرها فيمن يحكم ويصلح للراسة فيضيف ست خصال الى الخصال الاثنتى عشرة السابقة ولكنه يوضح ان هذه الصفات الست الاخيرة هي صفات تكتسب وليست فطرية مجبول عليها الحاكم وعلى هذا الاساس فان الفارابى يرى ضرورة ان توجد هذه الشروط وفى حالة عدم توافر الشروط الطبيعية المشار اليها أنفا تصير المدينة بدون رئيس وعليها ان تسير بمقتضى هذه السنن والشرائع التى سنها الرواة الاولون الى ان يتوافر لها من يجتمع له هذه الخصائص

اما الخصائص الست المكتسبة التى يشترط تواجدها بالاضافة الى الصفات الاثنتى عشرة الفطرية السابقة فهى :

١ - ان يكون حكيما لديه من الحكمة ما يستعين به على تسيير الامـــور .

٢ - ان يكون عالما حافظا للشرائع والسنن والسير التى دبرها الاولون للمدينة (خلفوها) محتذيا بأفعالهم كلها جدير بمسئوليته ولاشك ان الفارابى وهو يتحدث عن مدينته الفاضلة يرى ان الاجيال السابقة هم أبناء مدينة فاضلة قد تركت من السنن ما يكون فى أتباعه بحذا فيره كل الخير .

٣ - ان يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيـــه شريعة ويكون فيما يستنبطه فى ذلك محتذيا حذو الائمة الاولين والمقصود بذلك ان يكون لديه القدرة على القياس فيما يطرأ من امور قد لا يوجد بصددها سنن معروفة تركها الاولون وهنا فان الرئيس يمكن ان يقيس ما استجد على احداث مماثلة فهو ليس خلافا مجددا هنا بقدر ما هو متبع ولا شك ان الاثر الدينى بالغ العمق فى كل من النقط السابقة وهذه النقطة ولا شك نستطيع ان نلمـــح فيها قول الرسول صلى الله عليه وسلم (أتبعوا ولا تبتدعوا فقد كفيتم) .

٤ - ان يكون له جودة رؤية وقوة استنباط سبيله ان يعرف فى وقت من الاوقات الحاضر من الامور والحوادث التى تحدث مما ليس

سبيلها ان يسير فيه الاولون . ويكون منحة بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة ويفسر عبد الواحد وافى هذا بقوله ان المقصود من ذلك ان يكون له جودة رؤية تسمح له بتشريع مبتكر فى الامور التى لم يحدث لها نظير فى عهد سلفه وما كان يمكن ان يحدث لها نظير لتعلقها بظواهر مستجدة لم يعهدها الاولون على ان يتحرى فيما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة » .

٥ - ان يكون له جودة ارشاد بالقول الى شرائع الاولين التى سطرت بعدهم مما احتذى فيه حذوهم ومعنى ذلك انه لا يكفى ان يكون بهذه الشرائع بل يجب ان يكون قادرا على تعليمها للناس وارشادهم اليها وان يصل فى هذا الشأن الى درجة الاضاءة (١) .

٦ - ان يكون له جودة ثبات ببدنه فى مباشرة اعمال الحرب وذلك ان يكون معه الصناعات الحربية الخاصة والرئيسية ذلك ان الفارابى يشترط ان يكون الرئيس هو القائد الاعلى للجيوش ومن هنا فلابد ان كون له من قوة الدين ما يساعده على مباشرة الحروب وان يحيدفنون القتال وما يقتضيه من معارف وفنون ومساعدة .

واذا كنا قد قلنا ان الشروط الفطرية ضرورة فى الرئيس عند الفارابى فانه يتجاوز فى الشروط المكتسبة عدا الحكمة التى يعتبرها من أهم دعائم حكم المدينة الفاضلة وعند الفارابىفانه لايمكنان يتولى الرياسة عند الفارابى شخص لا يتوافر فيه شرط الحكمة بل انه يجعل غياب هذه الصفات من الملك او الحاكم أمرا مؤديا الى دمار المدينة وهلاكها حيث يقول وان لم يتفق ان يوجد حكيم تضاف اليه لم تلبث المدينة بعد مدة ان تهلك .

---

(٩) عبد الواحد وافى ، مرجع سابق ص ٧٣ .

ويبدو اهتمامه بالحكمة فى ذهابه الى انه فى حالة وجود الانسان يتوافر فيه شرط الحكمة دون باقى الصفات المكتسبة فى جملتها وأستوفى شخص اخر الصفات النظرية والمكتسبة جميعها فان كـــلا الشخصين يصبحان معا رئيسى المدينه او فى انه يذهب ابعد من ذلك حيث يقول بوجوب المدينة بلا دلك فى حالة عدم وجود شخص يتوافر فيه شــرط الحكمة ٠

بجانب هذه الشروط الثمانية عشرة فان الفارابى يبرز شرطا اخر ينفرد بالتأكيد عليه مصطفى الخشاب وهو الشرط الروحى ٠

فقد اضاف الفارابى الى هذه الشروط جميعا شرطا اساسيا يعتبر الشرط الضرورى والعلامة المؤكدة لاختيار الرئيس ٠

وقد زاد هذا الشرط استحالة وتعــذر وقد تأثر فى تقرير هذا الشرط ببعض اتجاهات أفلاطون وبعض نزعات صوفية وبما يقرره الدين الاسلامى عن صفات الرسول وصلته بالله عز وجل عـــن طريق الوحى والاشراق ٠ وهذا الشرط هو اتحاد الرئيس بالعقل المشرف على الانسانية الذى ينبعث عن الله تعالى مباشرة ٠ كما ينبعث الضـــوء عن الشمس فيستحيل الرئيس بذلك الى كائن روحى يمتزج بالعقول ويتصل بالملاء الاعلى ويتلقى عن هذا الملا بطريق مباشر نفحات الوحى**والاشراق** وبصدد هذا الشرط يقول الفارابى ٠٠ « وانما يكون الانسان ـ يقصد الرئيس ـ انسانا قد استكمل صفاته فصار عقلا ومعقولا بالفعل وقد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل أما فى اليقظة او فى وقت النوم عن العقل الفعال الجزئيات ثم المعقولات » ٠

ويعلق مصطفى الخشاب بالقول : وغاية الفارابى واضحة وهى انه يريد رئيس المدينة الفاضلة فيلسوفا كامل التعقل بما يفيضه الله تعالى على عقله المنفعل من حقائق تنتظم جميع المعقولات كما يصبح نبيا مطلعا على ما سيكون وعالما بما هو كائن بما يفيضه الله على قوته المتخيلة من أشراق ٠

وغنى عن البيان ان انسانا هذا شأنه يكون قد وصل الى أقصى مراتب الانسانية وأسمى درجات السعادة المعنوية ويوضح ايضا الخشاب ان الفارابى ينفرد بهذا الشرط فى رئيس الدولة فأفلاطون فىجمهوريته اقتصر على ان يكون رئيس المدينة فيلسوفا ولم يشترط ان يكون ملاكا روحيا أو نبيا دينيا يجمع بين الفلسفة والاشراق الصوفى وهذا يدلنا على مبلغ تأثر الفارابى بالاتجاهات الصوفية فى الديانة الاسلامية (١٠) ٠

معارف أهـل المدينة الفاضلة :

ويبدأ الفارابى بعد ذلك فى وصف معارف اهل المدينة الفاضلة - أى ملك المعارف التى تميزهم عن غيرهم فى المدن غير الفاضلة - ويذكر بعض هذه المعارف على النحو التالى :

- معرفة السبب الاول وجميع ما يوصف به ٠

- الاشياء المفارقة للمادة وما يوصف به كل واحد منها بما يخصه من الصفات والمرتبة الى ان تنتهى من المفارقة الى العقل الفعال وفعل كل واحد منها ٠

- الجواهر السماوية وما يوصف به كل واحد منها ثم الاجسـام الطبيعية التى تحكمها كيف تتكون وتفسد وان ما يجرى فيها يجـرى باحكام واتقان وعناية وعدل تحكمها وحكمه لا أهمال فيها ولا نقص ولا جور بوجه من الوجوه ٠

- كون الانسان وكيف تحدث قوى النفس وكيف يفيض عليه العقل الفعال الضوء حتى تحصل المعقولات الاول والارادة والاختيار ٠

---

(١٠) مصطفى الخشاب ، مرجع سابق ، ص ١٢٢ ٠

- الرئيس الاول وكيف يكون الوحى ثم الرؤساء الذين ينبغى أن يخلفوه اذا لم يكن هو فى وقت من الاوقات .

- المدينة الفاضلة وأهلها او السعادة التى تصير اليها أنفسهم والمدن المضادة لها وما تؤول اليه انفسهم بعد الموت أما بعضهم الى السعادة وأما بعضهم الى العدم .

- الامم الفاضلة والامم المضادة لها .

اذن فقد جعل الفارابى معيار المدينة الفاضلة وخصائص معرفية تتوافر فى ابنائها وكذا يتضح مدى اهمية المعرفة فى نظرية الفارابى الى السياسة بل انه معبود ليؤكد اهمية هذا المعنى عندما يتحدث عن طريقتين مختلفتين يكون للوصول الى هذه المعرفة ويجعل من طريقة المعرفة معيارا هاما يميز به بين ابناء المدينة الفاضلة من ناحية ومن يصلحون للرئاسة من ناحية اخرى وهذا المعنى يتضح حين يوضح الفارابى ان معرفة اهل المدينة الفاضلة بالمعارف السابقة انما تكون على وجهين : الاول هو وجه حقيقى وفيه ترتسم هذه المعارف نفسها فى النفوس وذلك بالبراهين والحدوس ووجه تمثيلى بارتسام صورة هذه المعارف ومحاكتها فى النفوس على نحو تخيلى . فرؤساء المدينة الفاضلة يعرفونها بالحقيقة ومن يلونهم كذلك اما الباقون فيعرفونها بالتمثيل ومعرفة الحكماء ومن يقربونهم أفضل بطبيعة الحال من معرفة الدهاء . ويوضح الفارابى الفرق المعرفى بين الحكماء وغيرهم فيوضح ان معرفة حكماء المدينة الفاضلة لهذه المعارف انما يتم بمعرفته البراهين وببصائر أنفسهم أما من يلى الحكماء فان معرفتهم لهذه المعارف انما تتم بمعرفتها على ما هى عليه ببصائر الحكماء وحيث انهم أتباع لهم يتعلمون منهم ويصدقونهم أما الباقون فيتعرفون على هذه الاشياء بالتمثيل من خلال الامثلة التى تقع أمامم . وبالطبع فان معرفة الحكماء هى معرفة على الوجه الحقيقى فلا يمكن ان تكون موضعا لعناد او مغالطة او خطأ فى الفهم فى حين ان المعرفة بالتمثيل او بالمثالات كما يقول يحدث معها العناد والخطأ .

المدينة الفاضلة وانواع المدن عند الفارابى :

واذا كان الفارابى لم يقدم تعريفا واضحا لما يسود المدينة الفاضلة من انماط سلوكية تميزها عن غيرها فقد تم ذلك بطريقة غير مباشرة وذلك عندما يتناول المدينة المضادة ، للمدينة الفاضلة تضاد المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة المبدلة والمدينة الضالة ويضاد ايضا من أفراد الناس نوائب المدن ويقصد بنوائب المدن الفاضلة المدن التى تظهر بدلا من المدن الفاضلة فى حالة عدم وجود الاخيرة ٠

ويتناول الفارابى كامل المدن غير الفاضلة بالتفصيل ، فالمدينة الجاهلة هى التى عرف الناس فيها السعادة فى جانبها المادى ولم يعرفوا السعادة بمعناها الحقيقى وانما عرفوا بعض الخبرات التى ظنوها هى غاية الحياة وهى السعادة وهى سلامة الابدان ٠٠ واليسار او الغنى والتمتع باللذات وان يحتكم الشخص لهواه ، وأن يكون مكرما معظما ٠ وبالطبع ليست هذه هى السعادة عند الفارابى حيث ان السعادة عنده كما سبق ان اوضحنا هى ان يذلل للفرد طريق القيام بالامور التى تخصه وهى الاعمال التى تصدر عن فكر ورؤية ، فأهل هذه المدينة لا يعرفون السعادة بمعناها الحقيقى وحتى ان عرفوها فهم لن يعرفوا يف يحققوها ولهذا سميت بالمدينة الجاهلة وهنا يقول الفارابى ٠

« والمدينة الجاهلة هى التى لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم او ان شدوا اليها فلم يقيموها ولم يعتقدوها » (١١) ٠

ويوضح الفارابى ان المدينة الجاهلة ليست نوعا واحدا بل ان ثمة ستة انواع من المدن الجاهلة ٠

---

(١١) انظر اراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٧ - ٧٩ ٠

١ ـ فهناك (المدينة الضرورية وهى التى قصد أهلها الى الاقتصاد على الضرورى مما به قوام الابدان من المأكولوالمشروب والجلوس والمنكوح والتعاون على استفادتها) فكأنها لا تذهب فى مطمعها أبعد من ما يحتاج اليه البدن من وسائل مادية وحسية وأن تعاونهم يكون من أجل هذه الضروريات فقط ٠

٢ ـ المدينة البديلة (وهى التى قصد اهلها ان يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ولا ينتفعوا باليسار فى شىء اخر لكى يكون اليسار هو الغاية فى الحياة) فهذه المدينة هى التى بدلت معنى السعادة الى معنى اخر بحيث اصبحت السعادة هى الثراء واستهدفت الثراء لا لتحقيق السعادة بل للثراء نفسه ٠

٣ ـ ومدينة الحسة الشقوة : وهى التى قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح وبالجملة اللذة من المحسوس والتخيل وأبناء الهزل واللعب لكل وجه من كل نحو ، فكأن مدينة الشقاء هى تلك المدينة التى استهدف اهلها الحصول على اللذة بشتى الوسائل ٠

٤ ـ مدينة الكرامة : وهى التى قصد اهلها ان يتعاونوا على ان يعدوا كرمين وممدوحين مذكورين مشهورين بين الامم مجدين معظمين بالقول والفعل فخامة وبهاء أما عند غيرهم وأما بعضهم عند البعض ٠ ولا شك ان الفارابى هنا متأثر بفكرة الرياء التى حاربها الاسلام

٥ ـ مدينة التغلب ، وهى التى قصد أهلها ان يكونوا الظاهرين لغيرهم اى الممتنعين ان يقهرهم ويكون كدهم اللذة تنالهم من الغلبة فقط ٠ ويشير بذلك الفارابى الى تلك المدينة التى تبذل طاقتها لتحقيق القوة بحيث تصبح القوة فى ذاتها هدف هذه المدينة ٠

٦ ـ المدينة الجماعة ، وهى التى قصد اهلها ان يكونوا أحرارا يعمل كل واحد منهم ما شاء لا يمنع هواه فى شىء اصلا ٠

أما النوع الثانى من أنواع المدن فهى المدينة العاشقة والمدينة الفاسقة هى تلك المدينة التى يدرك اهلها الصواب من الامور ، فهـــم كاهل المدينة الفاضلة يعلمون ولكنهم يفعلون أفعال ابناء المدينة الجاهلة

ولذلك فهم فساق ، لانهـم يعلمون الصـواب ويفعلون غيره يعلمون على ما يقول الفارابى كل شىء سبيله ان يعلمه اهل المدينة الفاضلة ويعتقدوها ولكن لا تكون افعال اهلها - يقصد اهل المدينة الفاسقة افعال اهل المدينة الجاهلة ٠

أما المدينة المبدلة : وهى تلك المدينة التى التزمت أفعال واراء أهل المدينة الفاضلة فترة ثم بدلت أفعالهم الى أفعال غيرها ٠ ولذلك فقد أسماها مبدلة حيث استبدلت أفعال اهل الفضل الى غيرهم ٠

أما المدينة الضالة : فهذه هى المدينة التى تعتقد بوجود سعادة فى الاخرة وتؤمن بالله عز وجل ولكنها مع ذلك تحتفظ بأفكار وتصورات خاطئة عن الاخرة وعن الله عز وجل ٠ وغالبا ما يكون ذلك مرجعة تمثيلات وتخيلات خاطئة قد يكون مصدرها رئيسها الذى يكون غالبا ممن ادعوا النبـــوة ٠

ويكون ملوك ورؤساء المدن غير الفاضلة مغايرين لملوك المدينـــة الفاضلة فى أنهم يعملون على تحقيق الناس لمـا يحفظون به من اراء وأفعال خاطئة فى حين يكون ملوك المدن الفاضلة متشابهين لتشابهم فى الصفات والخصال الثمانية عشرة السابقة ٠ وكذلك يكون اهل المدن الفاضلة متشابهون فى علاقاتهم ورتبهم لارتباط هذه العلاقات والرتب بصفات معينة ثابتة هى التى حددت هذه الرتب وكان معيارا لبوغ هذه هذه الرتب ٠

وقد وجهت عدة انتقادات الى الفارابى من وجهة النظر السوسيولوجية

فقد قيل ان كان ينطلق اساسا من موقف يوتوبى أبعده عن ان يكون عالم اجتماع ·

- كما قيل انه كان يبحث فيما ينبغى ان يكون ولم يكن واقعيا وقد اختلطت فى ذهنه جوانب الاجتماع والاخلاق والفلسفة والدين ·

- كما قيل انه انتصر كثيرا للمماثلة ، وكانت المماثلة منطلقا لانتقاد الموجه للفارابى ايضا ·

لعل هذه هى أهم الانتقادات التى يمكن توجيهها لعالمنا المسلم أما القول بأنه انتصر للماثلة بين المجتمع والكائن العضوى فانى لا أعتبره تقصيرا فقد كانت هذه المماثلة هى اساس النظرة الوظيفية التى مازالت تطبق حتى يومنا هذا وليس الانتصار للتشبيه المجتمع بالكائن الحى بالشىء الذى ينتقد عليه الفارابى خاصة وان هذه المماثلة لم ترفض لذاتها بل رفضت للمغالاة فيها خاصة على يدى هربرت سبنسر وأنا شخصيا اضع هذه الفكرة فى صالح الفارابى ويكفى ان نقول انه سبق بها اولئك الذين استخدموها استخداما علميا ومنهم اصحاب مدخل البناء الاجتماعى فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين ويكفى هذا العالم المسلم انه قد سبق هؤلاء بهذه الفكرة بعشرين قرن كاملة هذه الفكرة التى كانت الاحساس فى صدور فكرة البناء الاجتماعى والمدخل البنائى فى دراسة المجتمع (١٢) ·

حقا لقد ساير الفارابى ما كان موجودا · من فكر يوتوبى وكان متأثرا بالدين وخلط بين الدين والاخلاق وغير ذلك الا اننا يجب أن

---

(١٢) انظر هنا أحمد ابو زيد : المفهومات ، الفصل الثانى ، وأنظر راد كليف براون Slsucture and fun ction الفصل الاول ·

ننسب اليه ما كان له خاصة اذا كان هذا الذى قال به لا زال يعيش حتى الان ويعتمد عليه الكثيرون فى دراساتهم الاجتماعية الانثروبولوجيــه وهى نظرية البناء الاجتماعى التى لم تتبلور الا عـــام ١٩٤٠ على يد راد كليف براون ومع ذلك فاننا نعترف بالطبع ان الفارابى لم يكن عالم اجتماع بمعنى الكلمة بالقياس الى ابن خلدون مثلا وان دراسته فى السياسة كانت أقوى وأوضح منها فى الاجتماع ٠

أثر الفارابى على المفكرين العرب :

لقد أثر الفارابى على كثير من الفلاسفة والمفكرين العرب وكان أشهرهم ابن سينا حتى انه قد اعترف بفضل الفارابى وذلك حينما قال « سافرت فى طلب الشيخ الفارابى وما وجدته وليتنى وجدته فـكانت حصلت الافادة » وذكر ايضا انه لم يفهم ما بعد الطبيعة الا بعد ان قرأ كتابا لابى النصر الفارابى ٠

وذكر ابن خلكـــان ان الفـــارابى قد اثر على ابن سينا بكتبـــه وكلامه وانتفع فى تصانيفه ٠

سار ابن سينا على نهج الفارابى ولم يختلف الا فى بعض الامور معه وكان دى بور قد ذكر ان هناك فارقا بين الفارابى وابن سينا وهو ان ابن سينا لم يجعل المادة صادرة من الله كما جعلها الفارابى عنى ابن رشد فواضح فقد نقل ابن رشد كثير عن الفارابى خصوصا فى كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال وأورد كلام الفارابى فى العبارة ضمن تعليقة الموجود فى المجموعة العبرية ٠

واقتبس ابن ميمون اراء الفارابى فى القياس وأوردها فى الفصل الثالث عشر من كتابه المجموع فى المنطق ٠

وأثر الفارابى كذلك على ابن الفرج بن الطيب اذ نهج منهج الفارابى واخذ عنه فى تفسيره كثيرا من الامور ٠

وتأثر ابن السرج بالفارابى فى دراسته المنطق عنه فيتحرر من المذهب البصرى كما أثر الفارابى على ابن رضوان وعبد اللطيف البغدادى ابى القاسم الشاعرى وابن ماجه والشيرازى ٠

اراء القدماء والمحدثين فى الفارابى :

يقول ابن ابى اصبعة كان الفارابى رحمة الله فيلسوفا كاملا وأماما فاضلا قد اتقن العلوم الحكمة وبرع فى اللعوم الرياضية زكى النفس قوى الذكـــاء ٠

ووصفه ابن خلكان « أنه صاحب التصانيف فى المنطق والموسيقى وغيرهما من العلوم وهو أكبر فلاسفة المسلمين » وقد تخرج الرئيس بن سينا على كتابه وانتفع بها (١٣) ٠

تصفه المستشرقة الالمانية الدكتورة « زيغوريد هونكه » اما الفارابى الملقب بالمعلم الثانى بعد ارسطو فقد كان فيلسوفا رياضيا فذاع صيته بالاضافة الى كونه موسيقيا بارعا وقد عرفه علماء دمشق بمناقشاته القيمة البارعه التى كان يخرج منها دائما منتصر ٠

ولكن من وجهة اخرى فقد انتقد ابن خلدون الفارابى انتقادا شديدا حيث انتقد محاولته الاخذ بالفلسفة ومحاولته التوفيق بينها وبين الدين وذلك فى الالهيات بصفة خاصة ولقول ابن خلدون فى ذلك « ثم كان من بعد - أى من بعد ارسطو - من أخذ بتلك المذاهب الفلسفية واتبع فيها رأية خذو النعل بالفعل الا فى القليل وذلك ان كتب أولئك المتقدمـين لـــا ترجمها الخلفاء من بنى العباسى من اللسان اليونانى الى اللسان العربى تصفحها كثير من أهل الملة ، وأخذوا من مذاهبهم من أضلة الله من منتحلى العلوم وجادلوا عنها واختلفوا فى مسائل من تصاريفها وكان

---

(١٣) صمويل نيسنسون ووليم دى ويت : مرجع سابق ص ٢٩ ٠

من أشهرهم ابو النصر الفارابى فى المائة الرابعة لعهد سيف الدولة . وأبو على ابن سينا فى المائة الخامسة لعهد نام الملك من بنى بوية باصبهان وغيرهما وأعلم ان هذا الرأى الذى ذهبوا اليه باطل بجميع وجوهه (١٤) .

ولعل الحديث عن الفارابى وزهده يلقى ضوءا على صحة ما نسب اليه من شعر وعلى فهم ذلك الشعر ايضا وقد رأى ابنخلكان انه كان لا يحفل بأمر مكسب ولا مسكن ويرى احد المحدثين ان الفارابى عاش دون أن يقتنى مالا ولا اتخذ صاحبه ولا ولدا واما كان يعتزل الناس ويفضل الوحدة لما رأى ان أمر النفس وتقويمها وأول ما يبتدىء به الانسان حتى اذا أحكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها الى تقويم غيرها .

ومن المفيد ان نذكر نص الشروط التى وضعها الفارابى لمن أراد طلب الحكمة فيقول « ينبغى لمن أراد الشروع فى علم الحكمة ان يكون شابا صحيح المزاج متأدبا باداب الاخيار ، قد تعلم القران وعلوم الشرع واولا ويكون صائنا عنيفا متحرجا صدوقا معرضا عن الفسق والفخور والخيانة والمكر والحيلة ويكون فارغ البال عن مصالح معاشة ويكون مقبلا على الوظائف الشرعية » .

أثر الفارابى على الفكرى الاوربى :

عرف الفارابى فى أوربا منذ العصور الوسطى حينما نقلت كتبه الى العبرية واللاتينية وتناولها كثير من الفلاسفة بالشرح والتعليق ولكن سرعان ما تم نسيان الفارابى بعد ذلك فبقى حتى القرن التاسع عشر مغمورا حتى جاء المستشرقان سفين شنايدر ، تبرشى فأرجعا له بعض مكانته العلمية ، وعموما فلقد أثر الفارابى على الفكر الاوربى تأثيرا

---

(١٤) ابن خلدون : المقدمة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان الطبعة الرابع ١٩٧٨ ص ٥١٥ .

واضحا منذ بدأت كتبه تترجم الى اللاتينية واللغات الاوربية الاخرى تأثر به كثير من الفلاسفة الاوربيين ومنهم ختان دى بوقه المتوفى سنة ١٢٦٤ حيث ان اقتبس من فلسفة الفارابى اقتباسا كثيرا ظهرت واضحة فى كتابه ، كما وأعتمد البرت الكبير على الفارابى فى سبيل عـــرض فلسفة أرسطو ·

ومنذ القرن الثانى عشر ورهبان مدرسة شارتز يحاولون التوفيق بين فلسفة أفلاطون وارسطو ، مقتدين فى ذلك طريق الفارابى ·

أما وصف الفارابى لاثبات وجود الله استعان به اكوناس بعـــد ثلاثة قرون وأثره على جند يساليوس كان بعيدا جدا فى تقســـيم الفلسفة حتى ليكاد كتـــابه أن يكون نقلا عن الفارابى ·

ومن جملة من أثر عليهم الفـــارابى كذلك رونالد مونى وديرومينيتوس وعند يسالنى وهلال بن صموئيل وغيرهم وغيرهم ·

أثره فى الموسيقى ·

وقد كان للفارابى أثره الواضح على أوربا فى الموسيقى فقد اقتبس من الفارابى كند يسالفوس ، فضلا عن الموسيقى فى كتابه تقســـيم الفلسفة وتأثر جيروم دى موزفيه القرن الثالث عشر بكتابه فى الموسيقى بالفارابى · وكتب فى احد فصوله عن تقسيم الفارابى للموسيقى ، وكتب ريمون اول القرن الرابع عشره بالموسيقى متأثرا بالفارابى كما استعار تعريف الفارابى للموسيقى يوحنا اكيديوس وكان احد مصادره فى هذا الفن · وأعتمد كذلك روجر بيكن اعظم العلماء الاوربيين على الفارابى ويظهر ذلك فى الكتاب الثالث الخاص بالموسيقى فى كتابه الاكبر ·

أثر ارائه السياسية والاجتماعية على أوربا :

لعل للاراء السياسية والاجتماعية التى جاء بها الفارابى وعرض لها

أهمية بالغة اذ أنه قد سبق بها اراء الفلاسفة والعلماء الاوربيين بقرون عديدة فهو بينما يحث اصل المجتمع تراه يعرض لعدة نظريات فى نشأته واذا ما قارناها بنظريات الفلاسفة الاوربيين تبين لنا التشابه الواضح بين ما قاله الفارابى وهؤلاء ٠

ولكننا فى الوقت نفسه لا نريد المبالغة فنرجع كل شىء للفارابى ولكننا نزعم ان للفارابى اراء وملاحظات سابقة على علماء اوربا فى نظريات اصل المجتمع تبرز لنا نظرية الفيلسوف الانجليزى هوبز فى القرن السابع عشر القائل بأن الانسان فى حالة الطبيعة كان همجيا لا يرغب الا فى اشباع رغباته ونزواته الخاصة وكانت القوة هى كل شىء فأصبح الانسان حربا على الانسان وعلى حد تعبيره - هوبس - حرب كل انسان على كل انسان وكنتيجة لحالة الخوف هذه تنازلوا عن حقوقهم لشخص الحاكم الذى سيقوم بحمايتهم ٠

يقول الفارابى - سابقا هوبز بسبعة قرون - ترى الموجودات التى نشاهدها متضادة ٠ وكل واحد منها يلتمس ابطال الاخر وترى كل واحد منها اذا حصل موجود اعطى مع وجوده شيئا يحتفظ به وجوده من البطلان وشيئا يدفع به عن ذاته فعل ضده ويجوز به ذاته عن ضده وشيئا يبطل ذاته وأن يكون كل انسان متوحدا بكل خير هو له ٠ أنه يلتمس أن يغالب غيره فى كل خير هو لغيره وان الانسان الاقهر لكل ما يناوبه هو الاسعد وانه ينبغى أن ينقض كل انسان وأن ينافر كل واحد كل واحد(١٥) ونحن نعلم ان هذه النظرة الى الانسان فى حالة الطبيعة هى التى شكلت المنطق للنظرية العكسية التى تبناها لوك وغيره فيما بعد فقد جاء بعد هوبس الفيلسوف (لوك) الذى قال بأن حالة الانسان كانت سلمية وليست همجية وان الملكية الخاصة هى التى دعت الانسان الى الالتجاء الى وجود حاكم كى يحمى ملكيته الخاصة ٠

---

(١٥) الفارابى ، مرجع سابق ص ٤٧ ٠

مكانة الفراء عند العلماء :

للفراء مكانة كبيرة عند أهل العلم والحكمة ويجدر ان نستدل على ذلك من خلال ما أثر عن العلماء والمؤرخين :

فقد وصفه ابن خلكان بأنه اكبر فلاسفة المسلمين ولمتكم فيهممن بلغ رتبته فى متونه وقال عنه ابن العاماد الحنبلى فى شذرات الذهب الفارابى ذو المصنفات المشهورة فى الحكمة والمنطق والموسيقى التى من ابتغى الهدى فيما أضله الله كان مفرط الذكاء ولم يكن فى وقته مثله ولم يكن فى هذا الفن ابعد من الفارابى ٠

وجاء فى صبح الاعشى - بعد ان يعود من كان فردا فى زمانه بحيث يضرب به المثل فى أمثاله ٠

وأبو نصر الفارابى فى معرفة كلام القدماء ونقلة وتفسيره وقال ابن حوقل فى كتاب سورة الارض « صاحب كتب المنطق المفسر لكتب القدماء وتقدم فى ذلك على كل من كان فى زماننا وعصرنا وأيامنا » ٠

وقال القفطى فى تاريخ الحكماء « فيلسوف المسلمين غير مدافع » وتصفه المستشرقة الالمانيــة زيفريد هونكه بقولها (أما الفارابى الملقب بالمعلم الثانى بعد ارسطو فقد كــان فيلسوفا رياضيا فذا ؛ ذائع الصيت بالاضافة الى كونه موسيقيا بارعا وقد عرفه علماء دمشق انئذ بمناقشاته القيمة البارعة التى كان يخرج منها دائما منتصرا ، كما وصفه كاروای فون فى دائرة المعارف الاسلامية بأنه اعظم فلاسفة الاسلام ٠ وقــال عنه ما سيذون ان الفارابى افهم فلاسفة الاسلام وأذكرهم للعلوم القديمة وهو الفيلسوف فيها لا غير ٠

ويقول عنه يورانت فى كتابه « قصة الحضارة » ان أخطــر كتبه الفلسفية هو « المدينة الفاضلة » يعطيك اول شيء فكرة عن الفارابى

الطبيعى ، ويصور لك هذا القانون فى صورة كفاح وتناحر يأتيه كـل حى ازاء الاجميعا ، وهى نفس الفكرة التى قال بها (هوبز) الفيلسوف الانجليزى ، وان كل كائن عضوى انما يرى فى الكائنات الاخرى وسيلة لغاياته ، وأنه فى معمعة هذا التنافس المحتوم ، يكون اعقل العقـلاء من يقتدر على اخضاع الغير لارادته فيصل الى تحقيق رغباته كاملة • ولكن كيف استطاعت الجماعة الانسانية الخروج من قانون الغاب هذا • ويعلق ديورانت على هذا الذى اورده الفارابى بقوله : واذا أصبح ما وصلنا عن الفارابى ، اذن لتصورنا ان فى المسلمين فئة تقدمت (روسون) وأخرى تقدمت (نيتشه) فقالت الاولى ان الاجتماع اساسه الاتفاق او العقد بين الافراد وان بقاءها رهن بقبول عدة قيود تفرضها العادة وينمها القانون • والت الثانية ان ذلك الاتفاق أو العقد انما هو وهم ، وقضوا بأن الاجتماع الانسانى انما تألف بأن غزا الاقوياء الضعفاء فروضوهم ووضعوا لهم الشرائع وعلى الجملة ان هؤلاء كان مذهبهم ان الحق قوة • ولقد ذهب الفارابى الى مخاصمة هذا الرأى وحض الناس على الا يقيموا مجتمعهم على الحقد والقوة والتخاصم بل على العقل والاخلاص والحب ، ويقول ديورانت : ان فى هذه الاراء لنسبا كبيرا الى الفلسفة الاوربية فى أواخر القرن الثامن عشر (١٦) •

واخيرا • فان الفارابى الذى قال عنه البعض انه « أبو المنطق » قد حظى كتابه تصنيف العلوم باهتمام الشرق والغرب معا (١٧) وعاش هذا الكتاب فى حين ان الكندى انف كتابا مماثلا لانواع العلوم الا انه مالبث ان طوى فى عالم النسيان • وهنا فان الفارابى قد خطى خطوات جادة فى التنسيق بين العلوم ، وايجاد التوافق بين العلوم وبين مختلف جوانب الحياة العقلية للمسلمين بما فيها الدين ذاته • وذلك من خلال

(١٦) صمويل ينسنسون ، وليام دى ويت اسير ملهمة من الشرق والغرب مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦١ ، ص ٢٩ •

(١٧) Sayyed Hassin, why Al-Farabi called The Second Teacher, in I slamic culture, Vol LTX No. 4. p. 362 October, 1985.

محاولته توحيد هذه العلوم او جمعها فى نسق مترابط وربطها بعضها بالبعض الاخر · من ناحية ثم ربطها بالفكر الاسلامى الكلى من ناحية أخرى لتصبح هذه العلوم بذلك عناصر خلاقة وبناءة فى القلعة الاسلامية (١٧) ·

واليوم وفى ظل سيطرة العلوم الغربية على حدود الدول الاسلامية وتغلغلها فى معظم هذه الدول بما تحمله من توجيهات ثقافية، فاننا نوافق على مع ما يقوله البعض من ان « اى مسلم مهتم بمستقبل الثقافة فى الدول الاسلامية وموروثاتها يحمل على عاتقه واجب القيام بدور يماثل ذلك الذى قام به الفارابى ·

ان مفكرى اليوم وخاصة غير المستغربين منهم (أى غير معتنقى الثقافة الغربية باعتبارها الثقافة الافضل والحل الامثل) عليهم ان يعملوا على ايجاد تناسق (او ربط) بين فروع العلوم المختلفة من ناحية ثم عليهم ايضا ايجاد تناسق وترابط وتجميع بين هذه العلوم والعلوم الاسلامية التقليدية « النقلية » ولعل هذه النقطة توضح اهمية فكر الفارابى ومنهجه بالنسبة للاجيال المعاصرة · وبذلك فان الفارابى مفكر لا زال فكره حيا ، ولا زال تأثيره مستمرا (١٥) · وهنا يقول الكاتب فى موضع اخر ان مصطلح المعلم الثانى الذى اطلق على الفارابى يصبح مفهوما اذا قبلنا تعريف معظم المفكرين الايرانيين ·

---

(١٧) المرجع السابق ·

(١٨) Ibid. p. 264.

ثانيـــــــا

ابـــن خـــــــلدون

أولا
مـــن هـــو ابـــن خـــلدون

يقول ابن خــلدون فى التعريف بنفسه ، انه عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بـ محمد بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون • وخلدون هذا هو جده العشرين ، رغــم انه لا يذكر من نسبه الى خلدون غير هؤلاء العشرة وقد كنى بلقب ابو زيد نسبة الى ابنـــه الاكبر على ما شاع فى العرب قديما ، وكذلك لقب بولى الدين بعد أن تقلد وظيفة القضاء فى مصر •

ويرجع ابن خلدون على ما يوضح فى كتابــه « التعـــريف » الى حضرموت من عرب اليمن الى وائل بن حجر احد اصحاب رسول الله ﷺ • وقد انتقلت قبيلته من اليمن الى الاندلس • ثم استقر المقام بها فى تونس حيث ولد ابن خلدون على ما يقول هو « أما نشأتى فقد ولدت فى تونس فى غرة رمضان ٧٣٢هـ » ولا يزال أهل تونس يعرفون الدار التى ولد فيها ابن خلدون• وهى دار تقع فى أحد الشوارع الرئيسية من المدينـة القديمة • وقد أورد صورة هذه الدار الكثير من المؤلفين منهم ساطع الحصرى •

وقد بدأ ابن خلدون بحفظ القران الكريم وتجويده ، فأحاط بالقرارات السبع المشهورة ، وحفظ الشعر والفقه واللغة العربية على أيدى كبار المتخصصين فى هذه الفروع • وكذلك يوضح انه درس التفسير والتوحيد وغيرها من العلوم الدينية (١) •

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون ، التعريف بابن خلدون ، دار الكتاب اللبنانى للطباعة والنشر ١٩٧٩ ، ص ٣ •

وأول الاعمال التى تقلدها ابن خلدون هى ولاية العلامة بتونس ، وهى وضع الحمد لله والشكر لله بالقلم الغليظ ما بين البسملة وما بعدها من مخاطبة او مرسوم ، ثم عينه السلطان أبو عنان ملك بجايه سنة خمس وخمسين فى أهل مجلسة العلمى والزمه بشهود الصلوات معه واستعماله فى كتابته والتوقيع بين يديه • وقد كان ابن خلدون كارها لهذه الوظيفة، التى لم يكن يراها تلائمه • وقد ظل ابن خلدون فى هذا العمل ، الذى لم يكن راضيا عنه مدة عامين ثم يقول : انه قد بدأ يشعر ان السلطان ابو عنان مالبث ان تحول عنه ، فارتبط وغفل عن التحفظ من غيرة السلطان من هذه العلاقة • وما لبث السلطان ابو عنان ان هذا الامير يتأمر على السلطان ، فقبض عليه وقبض على ابن خلدون • وظل ابن خلدون سجينا حتى مات السلطان ابو عنان عام ٧٥٩ (٢) •

ويوضح ابن خلدون انه كان ميالا للتامر حتى مع اولئك الدين يساعدونه فى مواقف كثيرة • فبعد وفاة ابو عنان : بادر الوزير الحسن بن عمر الى اخراج ابن خلدون من سجنه واعاد اليه وظائفه وخلع عليه مالبث ابن خلدون ان انقلب عليه • ويقول ابن خلدون انه قام بالتحريض عليه ، وكان عاملا اساسيا فى اقصائه لصالح السلطان الجديد منصور بن سليمان (٣) ،واخذ ابن خلدون بعد ذلك يتقرب كعادتهالىالسلطان الجديد وظل يتملقه حتى ولاه وظيفة الكتابة ، ولكن ما لبث ابن خلدون ان عاد الى طبيعته ونكرانه للجميل حيث اشترك بل وخطط المؤامرة لاقصاء منصور بن سليمان عن السلطة وتوليه السلطة الى سالم بن أبى الحسن ، وهو شقيق أبو عنان الذى سبق ان اشترك ابن خلدون نفسه فى مؤامرة ضدة ، وقد نجحت الخطة التى وضعها ابن خلدون لاقصاء منصور بن الحسن الذى فر هاربا بجلده تاركا السلطان لابى سالم بن أبى الحسن الذى

---

(٢) المرجع السابق ص ٥٧ •
(٣) المرجع السابق ص ٧٠ •

تولى السلطة بالفعل ، ويقول ابن خلدون هنا : ان السلطان الجديد رعى لى السابقـة واستعملنى فى كتابه سره والترسيل عنه والانشـاء لمخاطباته (٤) ، وظل ابن خلدون بهذا المنصب مدة عامين ، الا ان القدر كان يقتص من خيانة ابن خلدون حيث كان هناك من يكيد له وهـو ابن مرزوق الذى سعى لدى السلطان ضد ابن خلدون وقام السلطان على أثر ذلك بتحويل ابن خلدون ليتولى عمل اخر هو خطة المظالم · ولكن ما لبث الوزير عمر بن عبد الله ان اثار ضد السلطان ابى سالم وأيده رجال الدولة · وخلعوه وتولى اخو تاشفين السلطة مكانة ، وانفرد بالسلطة الحقيقية الوزير عمر بن عبد الله · واخذ ابن خلدون يتقرب اليه كالعادة حتى أقره الوزير فى وظائفه وزاد فى اقطاعه ورزقه وجرايته · ولكن ابن خلدون كان يسمو لاكثر مما هو فيه من هذا الوزير الذى تربطـه به مودة سابقة منذ أيام السلطان ابو عنان ، الا ان السلطان ما لبث ان تحول عن الوزير ، ولم يعد لدى ابن خلدون امل فى ان يحصل منه على ما يريد فطلب منه ابن خلدون ان يسمح له بالعودة الى الاندلس وذلك فى عام ٧٦٤ هجرية وفى هذه السنة ترك ابن خلدون المغرب بعد أن قضى به ثمانى سنوات ليبدأ مرحلة جديدة · ويقول ابن خلدون اختار الاندلس لان سلطانها كان قد تلقى خدمه من ابن خلدون بعد ان تم خلعه عن ملكه ووفد الى السلطان ابى سالم بفاس (٥) حيث كان ابن خلدون واحد ممن استقبلوه وقدم له هذه الخدمة ، ومن هنا فقد أراد ابن خلدون استغلال هذه الخدمة ·

رحب به سلطان غرناطة بالاندلس محمد بن يوسف بن اسماعيل بن الاخر النصرى ومعه وزيره بن الخطيب بابن خلدون ترحـاب كبير عند وصوله اليهـا ·

---

(٤) المرجع السابق ص ٧٢ ·
(٥) المرجع السابق ص ٨٢ ·

وقد ضمه السلطان الى حاشيته بمجرد وصوله الى غرناطة وقربه اليه وبصحبته ثم أسند اليه دور السفارة فى صلح كان يرغب السلطان فى ابرامه مع ملك قشتالة · وقد نجح ابن خلدون فى هذه المهمة·

وكانت فترة اقامة ابن خلدون التى امتدت الى عامين ونصف العام فى غرناطة من الفترات السعيدة المستقرة · الا ان الواشين لم يتركوا له فرصة كبيرة للاستقرار فسعوا بينه وبين الوزير ابن للخطيب بالسوء وأوغروا صدره ضد ابن خلدون لاقترابه من السلطان ، وقد أثار ذلك غيره ابن الخطيب · وخشى ابن خلدون عاقبة ذلك ، خاصة مع استبداد ابن الخطيب بالدولة (٦) · عندئذ استأذن ابن خلدون السلطان فى الانتقال الى بجاية ، بعد ان استدعاه سلطانها الجديد ، الذى استولى عليها فى رمضان ٧٦٥ ، وبعد ان أذن له السلطان بن الاحمر بذلك ·

غادر ابن خلدون الاندلس متجها الى بجاية فى سنة ٧٩٦ هجرية، وقد استقبله سلطان بجاية وأهلها بترحاب كبير ، واركب اهل دولته للقائه ، وتهافت اهل البلد عليه ، يقبلون يديه ويمسحون اعطافه ، واسند اليه السلطان دورا كبيرا فى دولته حيث اولاه الحجابة ، بجانب انه قدمه للخطابة بجامع القصبة (٧) ·

ولكن ابن خلدون ما لبث ان فر من بجاية الى مسكرة بعد ان قام ابن عم سلطان بجاية بقتل السلطان واستولى على السلطة · وقد أقر السلطان الجديد ابن خلدون فى مناصبه وأجرى احواله كلها على معهودها الا ان الوشاية ضده مالبثت ان كثرت عند السلطان وتوالت التحذيرات من مكانته هذه ، وشعر ابن خلدون بذلك ، فطلب الاذن بالخروج ، واذن له السلطان ولكن مالبث السلطان ان امر بالقبض على ابن خلدون وهاجم بيته

---

(٦) المرجع السابق ··· ص ٩٦ ·
(٧) المرجع السابق ··· ص ١٠٤ ·

وقبض رجال السلطان على اخيه فى حين فر ابن خلدون الى مسكرة ، وأقام عند أميرها أحمد بن يوسف بن مزنى · وقد اقام فيها فترة طويلة نسبيا · الا أنه مالبث ان تحول الى تلمسان ولكنه عدل عن ذلك واتجه الى فاس عقب سماعه بوفاة سلطان تلمسان وهو فى طريقة اليها · وفى فاس لم يتولى اى عمل امنا تفرغ للاطلاع والقراءة ولكنه ما لبث ان طالب الاذن بالرحيل للاندلس ولكن ألقى القبض عليه فى الطريق ،بعد وقوع انقلاب ضد السلطان · وما لبث ان أفرج عنه ·واستقر به المقام قرب تلمسان ولكنه ظل فترة بلا عمل وانقطع فى تلك الفترة للعلم والتدريس(٨) الا انه ما لبث السلطان عبد العزيز - سلطان العرب ان استعاد تلمسان واستدعاه للعمل فى جلب ولاء القبائل له ، وأكرمه وأرسله فى سفارات للقبائل المختلفة وقد تللت سفارته بالنجاح ولقى من الكرم الكثير حين عاد الى تلمسان من هذا السلطان عبد العزيز · وعاد لسفارة اخـــرى ليستجلب ولاء قبائل اخرى الا ان الظروف قد جلسته فى مسكرة لفترة · ولكنه ما لبث ان استدعاه سلطان المغرب · فغادر مسكرة متجها اليه ولكنه علم بوفاته وهو فى طريقة اليه وتعرض لغارة بعض القبائل · ثم عدل طريقة الى فاس ، وعمل بها فى التدريس والعكوف عل ىالعلم ، ولكن الوزير مالبث ان وشى به عند السلطان فقبض عليه ، ولكن مالبث ان أطلق سراحه بعد توسط الوسطاء ، فتوجة الى الاندلس عام ٧٧٦ ، ثم الى تلمسان وقرر ان يتفرغ فيهما للاطلاع خاصة بعد ان نجح فى احضار اسرته للاقامة معه بها ، وبالفعل قضى ابن خلدون اربع سنوات مع اسرته فى منزل · حيث تفرغ للقراءة والاطلاع التأليف · وذلك فى قرية بنى سلامة (بوهران بالجزائر حاليا) (٩) ·ويقول ابن خلدون انه يداهن فى تأليف كتابه الاشهر - العبر - ويوضح أنه قد فرغ مقدمته الى اخبار

---

(٨) المرجع السابق ، ص ١٤٤ ·
(٩) المرجع السابق ، ص ٢٤٥ ·

العرب والبربر وتوقف لمرض الم به ، فقرر العودة الى تونس ، وكتب لسلطانها أبى العباس الذى وافق على عودته ، فارتحل ابن خلدون الى تونس عام ٧٨٠هـ • وقد قربه السلطان ابو العباس كثيرا منه وشاوره فى مهام أمور الدولة •

وقد اغضبت ذلك بطانة السلطان ، فسعوا بالوقيعة لابن خلدون عند السلطان ، ولكن السلطان أبا العباس لم يستمع اليهم وأخذ فى تشجيع ابن خلدون على الانتهاء من كتابه « العبر » الذى انكب عليه ابن خلدون بكل جهده وخبرته الماضية الكبيرة التى تراكمت له بعد بلغ ٤٨ سنة • وانتهى منه فعلا عام ٧٨٠هـ واودعت نسخته بخزانة السلطان ابو العباس سلطان تونس • وظـــل ابن خلدون بتونس حتى عام ٧٨٤ حيـــث أحس بأن الوشاة على وشك النيل منه فعلا عند السلطان • فاستأذن السلطان فى السفر لاداء فريضة الحج ، فاذن له وغادر تونس فى منتصف شعبان ٧٨٤هـ • فاتجه الى الاسكندرية مغادرا بذلك تونس والمغرب كله • وقد وصل الى الاسكندرية فى يوم عيد الفطر من عام ٧٨٤هـ • ولم يكمل طريقة للحج بل اتجه الى القاهرة التى أبدى اشد ابات الاعجاب بها ، وقد استقبلته القاهرة بترحاب كبير ، فقد كانت مؤلفاته قد اطارت شهرته عبر الافق • وكان كتابه العبر قد ذاع صيته • ولذلك ما لبث طلبة العلم أن أقبلوا عليه بالقاهرة من كل مكان • وجلس للتدريس بالجامع الازهر• وما لبث سلطان مصر الملك الظاهر برقوق ان استقبله واكرم وفادته ورحب به • فقرر ابن خلدون البقاء بمصر حيث كان التدريس بالازهر مطمعا لكل عالم • فارسل فى طلب اولاده من تونس وتوسط السلطان الظاهر برقوق لدى سلطان تونس ليسمح لهم بالحضور اليه بالقاهرة • وما لبث السلطان الظاهر برقوق ان ولاه التدريس بمدرسة القمحيـــة ليحل محل مدرس توفى بهذه المدرسة • وترك مكانة شاعرا • ثم مالبث أيضا ان ولاه قاضيا للماليكة • عام ٧٨٦هـ وذلك بعد ان غضب السلطان على قاضيها وعزله (حيث كان هناك قاضيه لكل مذهب من المذاهب

الاربعة بالقاهرة وتعتبر هذه الوظائف الاربع من ارقى مناصب الدولة فى ذلك الوقت) .

ويوضح ابن خلدون فى كتابه التعريف : انه قد عمد فى احكامه الى تحرى أقصى درجات العدالة . لا تأخذه فى الحق لومة لائم ، لا يراعى جاها لا سطوهفى احكامه بين المتخاصمين مسويا فى ذلك بين الخصمين، متجاهلا أيه شفاعات او وسائل من الجانبين (١٠) . وقد أخذ عليه ذلك البعض واثار ضده الاحقاد وقدمت شكاوى وتظلمات ضده عند السلطان . ورغم دحض ابن خلدون لهذه الافتراءات فى مناظرة علنية ، فان الشكاوى والتظلمات ما لبث ان عادات وكذلك الوشايات . وكان ابن خلدون مستمرا بنجاح فى مقاومة هذا التيار والتصدى وان كان الكثيرون من اهل الدولة قد ساءت علاقته بهم أو أظلم الجوبينه وبينهم على ما يقول ابن خلدون . الا أنه ما لبث ان اصيب بمصيبة حطت من قدرته وصدعت

طموحه وقوته التى كان فى اشد الحاجة اليها حينئذ ، اذ وافق ذلك على ما يقول . مصابى بالاهل والولد حيث وصلوا من المغرب فى سفينة - زوجته وأولاده - وكتبه . ولكن اصيبت الباخرة بعاصفة اغرقتها بكل ما كان فيها . وزهده ذلك فى كل شيء . ومن ثم لم يكن قادرا على متابعة عمله والمؤمرات العديدة التى تحاك ضده مما جعل السلطان برقوق يعفيه من منصبه كقاضى قضاه . وبعد تنحيته عن منصبه ظل سنوات عاكفا على الاطلاع ، ثم خرج الى الحج ، وبعد عودته ولاه السلطان التدريس باحد المدارس السلطانية عام ٧٩١ . ولكن هنا ايضا وشىء به البعض لدى ناظر المدرسة الذى نجح فى الحصول على أمر من السلطان باعفاء ابن خلدون من التدريس بهذه المدرسة . وعاد ابن خلدون للتاليف ولكن السلطان ما لبث ان أعاده الى وظيفة التدريس بمدرسة اخرى عام

---

(١٠) المرجع السابق ، ص ٢٧٣ .

٧٩١هـ • ليعزل بعد عام ايضا على اثر وشاية ضده عند السلطان • وما لبث ان أعيد لوظيفة القضاء فى عام ٨٠١ هجرية ليعزل ثانية بعد أشهر • وقد تولى ابن خلدون منصب القضاء بعد ذلك خمس مرات متتالية حيث كان يعزل منها ويعود اليها وهكذا •

وفى السادس عشر من مارس ١٤٠٦م • توفى ابن خلدون عن حياة مليئة بالنشاط وحافلة بالمآثر والعطاء العلمى والفكرى ، ودفن بالقاهرة •

وبعد هذا العرض الموجز لحياة ابن خلدون لنا ان نشير الى ان نظرة الى الانتاج الفكرى العبقرى العربى لتوضح ان ثمة صلة حقيقية بين عصر ابن خلدون وفكرة فاذا كنا نعرف الشخصية من الزاوية الاجتماعية النفسية فانها نتيجة تراكم تفاعلات الانسان والوسط الذى يعيش فيه ، فقد كانت نشأة ابن خلدون ونشاطه وكفاحه السابق الاشارة الى بعض لمحاته - سبيلا الى اتساع دائرة هذه التفاعلات والى تهيئة الظروف لنضوج شخصيته واتزانها •

لقد نشأ ابن خلدون فى عصر اتصف بالانحلال السياسى والاقتصادى والاجتماعى ففى ايامه بدأ ظل الدولة الاسلامية يتقلص عند الاندلس وكانت الثورات والفتن تعم شمال افريقيا نتيجة للتقسيمات الاقليمية وتفشى العصيان النسبة وفى المشرق كان تيمور لنك يجتاح الشام بحافله ويهدد مرة اخرى العرب فى وطنهم الكبير بالاضافة الى ما تعرض له عرب المشرق من غليان الاعاجم وارتقائهم على مناصب الملك والامارة يسوسون بلاد العرب • وكذلك فان الثقافة العربية قد تأثرت بفساد الحكم واصابها من التدهور ما أصاب جوانب المجتمع العربى الكبير ولذلك فقد شغل ابن خلدون فى مقدمته الخالدة بدراسات تفيد فى اصلاح احوال المجتمع وتمكن الحاكم من حسن تدبير الامور ، ولهذا السبب ايضا رأى ابن خلدون ان يهدى انتاجه وما وصل اليه الى السلطان وهو فى هذا الفعل يماثل ما قام به مكيافللى فيما بعد ٤٧٩ - ٥٢٧ فى كتابه الامير •

وأن كان عمل ابن خلدون اوســـع مـدى واكثر واقعية من خالفه الذى جــاء بعده بقرنين من الزمــان ٠

لقد كان ابن خلدون عربيا فذا فى عروبته ، تأثر فى اخلاص بأحوال العرب وانقسامهم سواء فى المشرق او المغرب وكان حزنه واضحا على أفول نجم العرب فى الاندلس ٠ وقد وضح هذا كله فى كتابات ابن خلدون بوجـــــه عــام ٠

ثانيــــــــا

موجـز بأعمــــال ابن خــلدون

بالطبع يعتبر عمل ابن خلدون الاساسى هو كتابه الشهير المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الاكبر والذى يشار اليه عادة من باب الايجاز باسم كتاب السير والذى يقع فى سبعة مجلدات ضخمة • ويتألف هذا الكتاب الضخم اساسا من ثلاثة كتب فصلت عن بعضها فيما بعـــد • فمقدمة الكتاب ، استقلت عنه وعرفت فيما بعد باسم « المقدمة » كمـا استقل عنه ايضا كتاب كان قد وضعه ابن خلدون فى نهاية كتابه الضخم ويقصد بذلك كتاب التعريف (١١) •

ويعكس هذا الكتاب الضخم اراء ونظريات محددة وجديدة تكسب دراستها هنا هى فكرة هذا الرجل وتوضح ان ابن خلدون كان عالما وأديبا ومؤرخا وسياسيا واقتصاديا وهنا يمكن استعراض موقفه من هذه العلوم المختلفة على النحو التالى :

١ ـ ابن خلدون وعلم الاجتمـــاع :

لقد تناول ابن خلدون بالدراسة الحياة الاجتماعية للبشر فى جميع ظواهرها تحت ما اسماه العمران البشرى واحـــوال المجتمع الانسانى تارة اخرى • والترجمة الحرفية لمصطلح العمران البشرى هى الحيـــاة الاجتماعية (١٢) •

---

(١١) زينت الخضيرى • فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ١٩٧٩ ص ٥٤ •

(١٢) سفيتلانا باتسييفا : العمران البشرى فى مقدمة ابن خلدون • ترجمة رضوان ابراهيم ـ الدار العربية للكتاب ، تونس (لم يذكر سنة النشر) ص ١٨٨ •

وقد أجمع العديد على ان علم الاجتماع هو من انشاء ابن خلدون وانه قد سبق علماء الغرب بقرابة أربعمائة وخمسين عاما كاملة فى هذا المجال وحيث اننا ننظر الى ابن خلدون بأعتباره مفكرا اسلاميا ونتابع فى هذا البحث الفكر الاجتماعى اساسا ، فاننا سنتعرض لهذا الموضوع فيما بعد بالتفصيل ٠

وقارىء المقدمة يجد ان بن خلدون هو علم قد ، فجانب ريادته لعلم الاجتماع وانشائه له بلا منازع ما سنوضح ، فان لابن خلدون اسهامات ضخمة فى مختلف العلوم الاخرى وكان له موقف محدد من هذه العلوم ، فقد كان له اسهام يجعله من رواد علم الاقتصاد (١٣) ٠ ونظرية المعرفة وغيرها ٠ وحيث اننا نهتم هنا أساسا بالفكر الاجتماعى فاننا سيشير فقط الى موقفه من بعض العلوم اشارة سريعة ٠

٢ - ابن خلدو ن والفلسفة والمنطق :

كتب ابن خلدون فصلا فى مقدمته بعنوان (فصل فى أبطال الفلسفة وفساد منتحلها) (١٤) ٠

ولا شك أن هذا العنوان يوضح ان ابن خلدون كان له موقف نقدى رافض للفلسفة نقديا الا انه انتقدها اساسا لما لها من أثر سىء على الدين واحواله وزعموا ان الوجود كله الحسى منه وما وراء الحسى تدرك أدواته وأحواله بأسبابها وعللها ٠ وبالانظار الفكرية والاقيسة العقلية من قبل النظر لامن قبل السمع - وهى على ذلك بعض مدارك العقل ٠

---

(١٣) انظر هنا دراسة المؤلف : المشكلة الاقتصادية ونظرية الاجور والاسعار فى الاسلام ، المكتب الجامعى الحديث الاسكندرية ١٩٨٤ (الفصل الاول والثانى) ٠

(١٤) ابن خلدون : المقدمة ، دار العلم بيروت ، ١٩٨١ الطبعة الرابعة ، ص ٥١٤ ٠

ويرى ابن خلدون ان اسناد الموجودات كلها الى العقل الاول والاكتفاء بالترقى به الى الواجب يعتبر قصورا • وان رأيتهم كله فى هذا باطل بجميع وجوهه • والله يخلق مالا تعلمون ، وقد رفض رفض التوفيق بين العقل والفعل او بين الفلسفة والدين على ما فعل بعض الاشاعرة ومعتزلة وغيرهم • ومع ذلك فقد ادرك ابن خلدون ما للفلسفة من أثر فابرز دورها بقوله وليس لهذا العالم الا ثمرة واحدة وهى شحذ الذهن فى ترتيب الادلة والحجج والوصول للجودة والصواب فى البراهين •

أما المنطق فقد كتب عنه فصلا أيضا بعنوان (فى علم المنطق) وعرفه بأنه قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد فى الحدود المعرفية للماهيات والحجج المفيدة للتصديقات ، وحيث ان غاية العلم هى بمعرفة حقيقة الاشياء والسعى لذلك قد يكون بطريق صحيح وقد يكون بطريق فاسد ، فاقتضى ذلك تمييز الطريق الذى يسعى به الفكر فى تحصيل المطالب العلمية ليتميز الصحيح من الفاسد ، فكان ذلك قانون المنطق (١٥) •

وتوضح كتابا ابن خلدون فى كل من الفلسفة والمنطق سواء فى كتابه (التعريف) أو فى فصوله الخاصة بهذين العلمين بالخدمة توضيح معرفة ابن خلدون الواضحة لكل من المنطق للصورى ومنطق المادة معرفة واضحة • بينما توضح انه كان واسع الاطلاع فى الميتافيزيقا الا انه يكن متمكنا تماما بحيث ينتهى الى انها تخالف الشريعة وتضر بالعقيدة •

وبالاضافة الى هذا المعنى الفلسفى فقد عنى ابن خلدون بالتصوف

---

(١٥) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٩٠ •

حيث عالج مشكلة الوحدة والحلول والاتحاد مبينا رأى أهل السنة والشفعية والفلاسفة كما فرق بين علم الكلام والتصوف ·

٣ ـ ابن خلدون ونظرية المعرفة :

أهتم ابن خلدون بابراز نظرية المعرفة وخصص لذلك الفصـــل السادس من مقدمته كله · ضمنه خمسين فصلا تناول فيه كل المعارف والعلوم المختلفة الشائعة واستغرق هذا الموضوع مائة وخمسين صفحة من مقدمة ابن خلدون ، وقد عنون هذا الفصل السادس بعنوان العلوم اصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يعرض فى ذلك كله من الاحـــوال (١٦) ·

وقد وضح ابن خلدون ان الانسان انما تميز عن الحيوانات بالفكر الذى يهتدى به لتحصيل معاشه والتعاون عليه مع أبناء جنسه والاجتماع المهيىء لذلك التعاون ، وعموما فان ابن خلدون يوضح ان الانسان يتميز بالفكر والتحصيل ، ويوضح ابن خلدون ان الادراك ما هو الا استنباط المعلومات من العالم الخارجى بواسطة الحواس والقوى الذهنية ، بحيث تصبح بذلك التجربة هى مصدر المعارف الانسانية المتراكمة ، وبذلك يمكن وضع ابن خلدون فى قمة ريادة التجريبيين فقد أوضح ان العلم مكتسب بواسطة الحواس والذهن · حين قال انه بالاضافة الى أخذ المعارف عن السابقين فان فكر الانسان ونظره يتوجه الى واحد من الحقائق وينظر ما يعرض له لذاته ، واحدا بعد اخر ويتمرن على ذلك حتى يصير الحاق العوارض بتلك الحقيقة ملكا له ·

وهكذا يوضح ابن خلدون ان المرء يقرأ ويأخذ علم من كان قبله · ثم يبدأ فى تشغيل الحواس رابطا بين معارفــه العقلية وما تستقبله

---

(١٦) ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ص ٤٢٩ ·

حواسه · مستخلصا العلاقات والروابط بين المسببات والاسباب ، ويوضح ابن خلدون ان العلم والمعارف درجات ، تختلف الدرجة باختلاف ادراك العلاقة بين الاسباب والمسببات ، ويذكرنا ابن خلدون فى نظريته عن المعرفة باراء الفارابى عن معارف اهل المدينة الفاضلة ·

وذلك حين يوضح ان قوى النفس هى مجرد استعداد ، ولكنها لا تلبث ان تتحول الى قوى بالعقل وحينئذ تكمل النفس وتستطيع الاتصال بالعالم · الروحى لتستمد منه معارف شتى · ويوضح ابن خلدون هذه النقطة فى تناوله لعلوم الانبياء والاولياء والمتصوفة ـ ويذكرنا ابن خلدون هنا بمعنى المعرفة الحقيقية ، والتمثيلية عند الفارابى ـ حين يقول بأن هناك معرفة كشفية ليس مصدرها الحواس ويقول هنا « ان المجاهده والخلوه والذكر يتبعها غالبا كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس ادرك شىء منها · وهذا الكشف كثيرا ما يقع لاهل المجاهدة فيدركون حقائق لا يدركها سواهم (١٧) ·

٤ ـ ابن خلدون وعلم الكلام :

عنى ابن خلدون ايضا بعلم الكلام فخصص له الفصل العاشر من الفصل السادس بمقدمته ويعرف ابن خلدون علم الكلام بأنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الإعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة وسر هذه العقائد الايمانية هو التوحيد (١٨) ·

ويعلق أحمد صبحى على هذا التعريف الخلدونى لعلم الكلام بقوله

---

(١٧) ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ص ٤٦٩ ، انظر ايضا المقدمة السادسة بالمقدمة (فى اصناف المدركين ص ٩١ وما بعدها ·

(١٨) المرجع السابق : ص ٤٤٥٨ ·

أن تعريف ابن خلدون يتضمن ان المتعلم يتخذ اصول الدين (العقائد الايمانية وأولها التوحيد قضايا مسلما بها ثم يستدل عليها بأدلة العقل ، ان هذا التعريف يتضمن اشارة لها أهميتها فى نشأة هذه العلم ، وهى الدفاع عن عقائد السلف وأهل السنة دفعا لشبهات المبتدعة ، ففى تعريف ابن خلدون اشارة الى الترادف بين علم الكلام واصول الدين ثم التوحيد (١٩) ٠

وقد تناول ابن خلدون علم الكلام من حيث نشأته والمسائل التى يعالجها مركزا على تلك المسائل تتعلق بالايمان والاسلام وصفات الله كما استعرض أهم مؤلفات كل مدرسة منها هذا بجانب تناول ابن خلدون موضوع المتشابه من الكتاب والسنة ٠

وقد تناول ابن خلدون موضوع علم الكلام فى فصل من المقدمة ركز فيه على التوحيد ٠ وابن خلدون لا يستعرض المذاهب الكلامية بطريقة وصفية بل انه يتناول كل مذهب منها تناول العارف والخبير بخبايا الموضوع ٠ كما أنه يدلى برأيه الخاص فيما يستعرضه منها ويعتمد الى تأييد ارائه بالحجج النقلية والبراهين العقلية ٠ وأبرز ما يهتم به ابن خلدون هنا هو وجوب التوحيد المطلق دون البحث فى الاسباب ٠ وان الانسان لم يؤت من العلم ما يهيئة للبحث فيها ومن وقف عند الاسباب فقد كفر (٢٠) ٠

وبجانب هذا كله فقد اهتم ابن خلدون بأصول الفقه حيث انه قد عرف عرف الفقه بأنه احكام الله فى أفعال المكلفين منه بالوجوب والندب والكراهة والاباحة (٢١) ثم تناول الاصول الاربعة التى تستمد منها

---

(١٩) أحمد صبحى : الفلسفة الاسلامية - دار المعارف اسكندرية ١٩٦٥؛ ص ١٥ ٠

(٢٠) ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ص ٤٥٩ ٠

(٢١) المرجع السابق ، ص ٤٤٥ ٠

أحكام الشريعة الاسلامية وهى : القران والسنة والاجتماع والقيـاس وابرز القواعد التى يجب ان يراعيها المجتهدون فى استنباط الاحـــكام من هذه الاصول كما ركز على نشأة علم اصول الفقه وتطوره واسم ما كتب فيــــه ٠

هذا وقد حظيت فروع اللغة العربية وادابها باهتمام ابن خلدون حيث يتناول فروع اللغــة وادابها باستفاضة كبيرة فى مقدمته ، وهو هنا لا يترك اى فرع من فروع اللغــة العربية دون تناول مستفيض له ولاهم ما كتب فيه وهنا فقد تحدث ابن خلدون عن النحو والبيان والادب نثره وشعره والازجال والموشحات ومتن اللغة ونقد اللغة ونشأة اللغة العربية وتطورها واستحالتها الى لغة عامية وغير ذلك كما ان ابن خلدون نفسه قد عـــالج الشعر وكتب العديد من القصائد الشعرية ٠

ولقد كان لابن خلدون احاطة كبيرة باللعوم الطبيعية اشار اليها فى مواضــع عديدة فى مقدمته وقد تناول ابن خلدون العديد من العلوم فى أطار العلوم الطبيعية فتناول الجغرافيا الطبيعية والانسانية ، كما تناول علم الفلك فى الفصل الثالث والعشرين من الباب السادس من مقدمته مشيرا اليه بأنه العلم الذى ينظر الى حركات الكواكب الثابتة والمتحركة والمتحيزة ٠

ثالثـــــــا

ابن خـــلدون وعـــلم الاجتمـــاع

لكى نصبح موضوعيين فى الحـــكم على موقف ابن خلدون كرائد ومنشىء لعلم الاجتماع ٠ نرى اننا ينبغى ان نتناول هذا الموضوع فى نقطتين :

أولا : موضوع علم الاجتماع عند ابن خلدون والى أى حد يتطابق او يختلف عن موضوع هذا العلم فى الوقت الحالى ٠

ثانيا : المنهج الخلدونى فى دراسة المجتمع والى أى حد يتماثل مع الاتجاهات السائدة الان بعلم الاجتماع المعاصر ٠

ثالثا : عرض لبعض اسهامات ابن خلدون فى علم الاجتماع ٠

١ ـ ابن خلدون وموضوع علم الاجتماع :

عرف البعض علم الاجتماع بأنه ذلك العلم الذى يهتم بدراســة الظواهر أو النظم او العلاقات او الانماط الاجتماعية دراسة تحليلية وضعية، أى دراسة الوقائع الاجتماعية (اقتصادية ودينية واخلاقية ونفسيــة وقانونية ولغوية ٠٠٠ الخ) دراسة مبنية على أســـاس بحوث علمية لكى نستنتج او نستقرىء منها القواعد والقوانين التى تخضع لهـــا هذه الوقائع (١) ٠ وعرفه اخرون بأنه العـــلم الذى يدرس الظواهر الاجتماعية أو أحوال الاجتماع الانسانى حيث ان الظاهرة الاجتمعاية فى تعريفها المجمل هى القواعد والاتجاهات العامة التى تسود فى مجتمع ما ،

---

(١) حسن شحاتة سعفان ، مرجع سابق ص ٣ ٠

(٢) على عبد الواحد وافى : علم الاجتماع ، مكتبة نهضـــة مصر ـ القاهرة ١٩٦٦ ص ٥ ٠

وتعتمد عليها الصلات بين افراد هذا المجتمـــع ، وتنسق على اساسها العلاقات التى تربطهم بعضهم ببعض وتربطهم بغيرهم ، كالنظم التى يسير عليها المجتمع فى شئونه السياسية والاقتصادية والخلقية والعائلية والقضائية • وما الى ذلك ، وهكذا فالظواهر الاجتماعية يمكن ان تصنف على اساس دورها او وظيفتها الى نظم اقتصادية ، خلقية ، عائليه . نظم قضائية • نظم دينية ، نظم تربوية نظم مروفولوجية •

كما يمكن ان تقسم الظواهر الاجتماعية اذا نظر اليها فى علاقاتها بالتفكير والعمل ، لقسمين قواعد تشرف على التفكير الانسانى مثل النظام الخلقى ، والقسم الاخر قواعد تشرف على العمل الانسانى (كالنظام الذى يحدد طريقة الزواج) (٣) •

عرف علم الاجتماع بانه الدراسة المنظمة Systenatic لتطور وبنـــاء وتفاعل ، السلوك الكلى Collectiu Behovior للجماعات البشرية المنظمة كما جاء فى

ثم وجدنا تعريفا اخر لعلم الاجتماع ورد فى :

webster S New Collegiate Dictionary 1975

Thomos Ford Hoult Dictionary of madern socialogy (1969).

يقول : أن علم الاجتماع هو العلم الخاص بتطوير معرفة منظمـــه وصحيحة عن العلاقات الاجتماعية بين البشر وما ينتج عن هذه العلاقات •

بل ولقد جاء بتعريف ثالث :

ان علم الاجتماع هو تناول لتلك الامور التى يعرفها جميع الناس

---

(٣) المرجع السابق ، ص ٦ ، ٧ •

وصياغتها بكلمات يفهمها أحد (مبهمة) (٤) ٠

لقد كان ابن خلدون داعيـــا الى ان ينشىء علما جديدا ، حـــد موضوعه ومسائله بالفعل ٠ وهى نفس موضوعات علم الاجتماع الحالى، ومما تجدر الاشارة اليه ان تأسيس العلوم الجديدة لم يكن بالامر النادر فى الاسلام ٠ فقد رأينا المفكرين المسلمين منذ بداية العهد العباسى ينشئون علوما مختلفة كما فعل الفراهيدى فى علم العروض وسيبويه فى عـــلم النحو وابو يوسف فى علم الكلام والشافعى فى عـلم اصول الفقـــه ، والاشعرى فى علم الكلام ٠ ويبدو ان ابن خلدون اراد ان يتشبه بهؤلاء فيؤسس هو أيضا علما ينمو من بعده (٥) ، وقد أشار ابن خلدون فى مقدمته الى انه يأتى بعلم جديد بالفعل ، بل لقد أوضح هو نفسه أنه هو المنشىء بلا منازع لهذا العلم ٠ فها هو يقول : عن علمه هذا « وأعلم أن الكلام فى هذا الغرض مستحدث الصيغة غريب النزعة عزيز الفائدة اعثر عليه البحث وأدى اليه الغوص » (٦) ٠ ثم ها هو يضيف قوله : « فكأنه بذلك علم مستنبط النشأة ولعمرى لم أقف على الكلام فى منحاة لاحد من الخليقة مما أدرى لغتهم ٠ وفى جزء اخر يقول عن كتابه : فجاء هذا الكتاب فذا بما ضمنته م نالعلوم الغربية (٧) ثم (وفى تواضع العلماء) يقول ابن خلدون معقبا :

ولعله قد كتب من قلنا فى هذا الغرض واستوفوه ولم يصـــــل

---

(٤) Paul B. Horton and Chester L. Hunt, Sociology, MCG Row -- Hill. kogaleusha, Ltd. Telsyo, p. 14.

(٥) على الماوردى : منطق ابن خلدون ، الشركة التونسية للتوزيـع ، تونس ١٩٧٧ ص ٢٥٣ ٠

(٦) ابن خلدون ٠ المقدمة ص ٣٨ ٠

(٧) المرجع السابق ٠٠٠ ص ٧ ٠

اليـنـــا (٨) ٠

واذا كان ابن خلدون نفسه معلما فانه ينشىء علما جديدا بالفعـل فقد حاول ان يؤكد هذه القضية بتحديد موضوع هذا العلم تحديدا واضحا ويقارن بين هذا الموضوع من ناحية وموضوعات العلوم الاخرى التى قد يبدو انها متداخلة معه ٠

ولكننا نتساءل (قبل الدخول فى تحديد ابن خلدون ورؤيته لموضوع هذا العلم ومقارنته بموضوع علم الاجتماع المعرصر) ترى كيف اهتدى ابن خلدون الى هذا اللعم ، وكيف توصل اليه ٠

توضح المراجعة المتأنية لمقدمة ابن خلدون ان ما قد ســـاقه الى اكتشاف علم الاجتماع ومحاولته التصدى لمشكلة محددة يمكن من وجهة نظرنا صياغتها على النحو التالى :

لقد بدأ ابن خلدون بحثه بمسلمه محدده تتمثل فيما يلى : ان عملية التأريخ ماهى الا خبر عن الاجتماع الانسانى الذى هو عمران العـــالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال (٩) ٠

واذا كان التأريخ ما هو الا خبر واذا كان هذا الخبر يتسرب اليه الكذب لاسباب متعددة (اشرنا اليها فى هذا الكتاب) فكيف لنا أن نتأكد من صحة هذا الخبر ، اى كيف لنا أن نتأكد ان الاخبار التى نجدها عن المجتمعات البشرية واحوالها المختلفة ، وهى اخبار صادقة ٠ وهنـــا فقد حاول ابن خلدون ان يبحث عن معيار او محك يقييس عليه صدق الخبر التاريخى ٠

---

(٨) المرجع السابق ٠٠٠ ص ٣٨

(٩) ابن خلدون المقدمة ص ٣٥ ٠

وقد انتهى البحث والتمحيص بابن خلدون فى هذه النقطة الى اكتشاف علم الاجتماع فكيف كان ذلك ؟

نجيب على هذا التساؤل بتحليل مقالة ابن خلدون فى هذا الصدد ٠

يشير ابن خلدون الى ان الخبر الذى نجده فى عملية التأريخ يتسرب اليه الكذب لاسباب عديدة (ـ نرى اعادة ذكرها هنا لاهميتها فى استخلاص وتأكيد النتيجة التى نريد ان نخلص اليها) ٠ هى : كما يذكرها ابن خلدون :

١ ـ التشيع للاراء والمذاهب

٢ ـ الثقة فى الناقلين ٠

٣ ـ الذهول عن المقاصد ٠

٤ ـ ثم الجهل بتطبيق الاحوال على الوقائع لحل ما بداخلها من تلبس وتصنع ٠

٥ ـ وتقرب الناس لاصحاب الجاه والمراتب بالثناء والمدح

ثم يقول ابن خلدون عندما يذكر السبب السادس لتسرب الكذب :

٦ ـ ومن الاسباب المقتضية للكذب ايضا (وهو سبب سابق على جميع ما تقدم من أسباب) الجهل بطبيعة الاحوال فى العمران :

ومن وجهة نظرنا فان النقطة السادسة التى أوردها ابن خلدون ومحاولة تفسيرها كسبب من اسباب كذب الخبر التاريخى هو الذى أدى بابن خلدون لاكتشاف علم الاجتماع ٠ فكيف كان ذلك ؟

يوضح ابن خلدون ان المعيار الذى يمكن ان نقيس عليه صدق الاخبار الخاصة بالعمران يتمثل فى معرفة طبائع الاحوال فى العمران ،

والاحوال فى العمران هى التى تشكل موضوع علم الاجتماع • على ما سنرى فكان البحث فى هذه النقطة هو الذى ادى بابن خلدون للكشف عن علم الاجتماع الخلدونى • ونوضح ذلك بالقول •

ان ابن خلدون نفسه قد أوضح ذلك الزعم الذى نذهب اليـــه .

فهو يشير الى هذه النقطة بقوله ان الجهل بطبائع العمـران هـو سبب سابق على جميع الاسباب الخمسة السابقة •

بل الحقيقة ان هذا السبب متضمن من وجهة نظرنا كثيرا من الاسباب الخمسة السابقة عليه ، فهو يتضمن بالتأكيد السبب الرابع لان الجهـل بطبائع العمران هو الذى يؤدى الى الجهل بتطبيق الاحوال على الوقائع، وكذلك الثقة فى الناقلين ، والتشيع للاراء وغيرها • وذلك الذى نذهب اليه يوضحه ابن خلدون عندما حاول تفسير الجهل بطبائع الاحـوال فى العمران حيث قال :

فان كل حادث ، ذاتا كان او فعلا لابد له من طبيعة تخصه فى ذاته وفيما يعـرض له من أحواله ، فاذا كان السامع عـارفا بطبائع الحوادث والاحوال فى الوجود ومقتضياتها • أعانة ذلك فى تمحص الخبر على تمييز الصدق من الكذب ، وهذا ابلغ فى التمحيص من كل وجه يعرض (١٠)

ثم عاد ابن خلدون ليؤكد وجهة نظرنا • فبعد أن ابرز اهمية وتقدم الجهل بطبائع الاحوال فى العمران جميع الاسباب المؤدية لتسرب الكذب عاد ليحدد المعيار الذى يقاس عليه صدق الاخبـار الخاصة بالعمـــران البشرى موضحا ان معرفة طبائع الاحوال فى العمران هى المعيار الوحيد الشامل فى هذا الصدد بقوله :

---

(١٠) ابن خلدون •• المقدمة ، ص ٣٦ •

ان تمحيص الخبر « انما يكون بمعرفة طبائع العمران وهو أحسن الوجوه وأوثقها فى تمحيص الاخبار وتمييز صدقها من كذبها ، (وهـذا النوع من التمحيص يراه ابن خلدون) سابقا على التمحيص بتعديل أقوال الرواه فلا يرجع الى تعديل مقالات الرواه حتى يعلم ان ذلك الخبر نفسه ممكن او ممتنع ، أما اذا كان مستحيلا فلا فائدة من التعديل • أما الاخبار فى الواقعات فلابد من صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة ، فلذلك وجب أن ينظر فى امكان وقوعه وصار ذلك اهم من التعديل ومقدما عليه (١١)•

وبعد أن أكد ابن خلدون الاهمية المطلقة على معيار معرفة طبـــائع العمران كمقياس ومحك لمعرفة كذب وصدق الاخبار الخاصة بالعمران البشرى •

عاد ليقول واذا كان ذلك كذلك فقد بقى ان نجد علما يختص بطبائع العمران هذه حتى تصبح معروفة •

وهذا هو العلم الجديد الذى انشأه ابن خلدون •

وقد خلصنا الى ذلك مما أوضحه ابن خلدون نفسه حيث يقول :

(فالقانون فى تمييز الحق من الباطل فى الاخبار بالامكان والاستحالة أن ننظر فى الاجتماع البشرى الذى هو العمران ونميز ما يلحقه من الاحوال لذاته ولمقتضى طبعه وما يكون عارضا لا يعتد به وما لا يمكن ان يعرض له ، واذا فعلنا ذلك فكان ذلك لنا قانونا فى تمييز الحق من الباطل فى الاخبار والصدق من الكذب بوجه برهانى لا مدخل للشك فيه حينئذ فاذا سمعنا عن شىء من الاحوال الواقعة فى العمران علمنا ما نحتم بقبوله مما نحكم بتزييفه وكان ذلك لنا معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون

---

(١١) المرجع السابق ، ص ٣٩ •

طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه ، وهذا هو غرض هذا الكتاب الاول من تأليفنا (١٢) ·

وهكذا فقد كان ابن خلدون يبحث اساسا عن معيار يسترشد به المؤرخون فى تمحيص ما ينقلونه من أخبار ، وانتهى به بحثه الى اكتشاف علم الاجتماع او العمران حيث رأى أننا اذا عرفنا القوانين التى تحكم العمران وقائعه وأحواله وما هو فيه بالطبع وما يلحق به من تغير · أمكن ان نحتكم الى هذه القوانين فى استخلاص صدق أو كذب الخبر التاريخى الذى لا يتعدى انه أخبار عن العمران فى عصور مختلفة ·

وابن خلدون فى نظرنا بذلك كان كمن يبحث عن ضالة صغيرة من الحديد فاكتشف منجما مليئا بالذهب ·

وهنا نتساءل عن موضوع هذا العلم الجديد ، كما حدده ابن خلدون :

ان تناول المقدمة _ الكتاب الاول منها والمعنون بالعنوان التالى (فى طبيعة العمران فى الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل) يستطيع ان يستوضح الوضوح الشديد فى رؤية ابن خلدون لعلم الاجتماع وما يدور حوله من مسائل وموضوعات ومشكلات من ناحية · ولم تكن الموضوعات والمشاكل المطروحة على بساط البحث فى هذا العلم واضحة فقط فى ذهن ابن خلدون ، بل كان المنهج واضحا تماما فى ذهنه على ما سنرى بحيث كانت موضوعات العلم محددة وطريقة الدراسة ايضا ومحاولة الوصول الى القانون الذى يحكم الظواهر ايضا لتطبيقه على المتماثلات من وقائع المجتمع والحياة الاجتماعية ·

---

(١٢) ابن خلدون المرجع السابق ص ٤٣ ·

وتوضيحا لذلك ، فقد علمنا ان علم الاجتماع المعاصر قد تحدد موضوعه اساسا بدراسة الظواهر الاجتماعية او النظم والعلاقات او الانمـــاط الاجتماعية . دراسة تحليلية وضعية ، فان ابن خلدون قد حدد موضوع علم العمران بنفس الموضوعات ، ولعل ذلك هو الذى جعل البعض يرى ان مصطلح العمران نفسه (والذى يشكل موضوع العلم الذى ابتدعه ابن خلدون) يعنى الحياة الاجتماعية للبشر فى جميع ظواهرها . وان هذا المصطلح ليس معناه (المدينة) ، وليس معناه (الحضارة) ولكنه يشير الى نفس العملية الخاصة بالنشاط الحيوى للمجتمع ، بحيث ان الترجمة الحرفية لمصطلح العمران هى (الحياة الاجتماعية) . هذه الحياة التى حدد ابن خلدون نفسه انها تعنى التساكن والتنازل فى مصر او حلة للانس للعشير واقتضاء الحاجات لمـــا فى طباعهم من التعاون على المعاشرة (١٣) .

ولقد تناول ابن خلدون موضوع علمه الجديد فعندما اشار الى اكتشافه لعلم العمران حاول ان يؤكد انه قد توصل الى علم جديد مستقل مركز على اختلاف موضوعه عن العلوم المعروفة انئذ من ناحية بجـانب توافر الشروط اللازمة لاى علم برهانى . ويشير ابن خلدون الى ذلك عندما يوضح ان هذا العلم مستقل بنفسه لانه (ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع الانسانى وذو مسائل وهى بيان ما يلحقه من العوارض والاحوال لذاته واحده بعد أخرى وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان او عقليا (١٤) .

اذن فقد اوضح ابن خلدون ان علمه علم جديد يتوافر له الموضوع

---

(١٣) د. سفيتلانا باتسييفا . العمران البشرى فى مقدمة ابن خلدون ، ترجمة عن الروسية : رضوان ابراهيم - الدار العربية للكتاب - ليبيا تونس ص ١٨٨ .

(١٤) ابن خلدون ، المقدمة ص ٣٨ .

الخاص المتميز والمسائل الخاصة ، وكان بذلك يساير منطق القدماء وما اشترطوه من شروط رأوا وجوب توافرها فى ما هو (علم) • فقد كان المناطق القدماء يرون انه لابد ان تتوافر فى كل علم برهانى الاركان الاربعة التالية : الموضوع ، الاعراض الذاتية ، والمسائل ، والمبادىء أو المقدمات ومن هنا فقد قال ابن خلدون ان موضوع علم العمران طبقا لهذه الشروط هو البحث فى الاعراض الذاتية للمجتمع • أى الخواص التى تقع فى العمران او الاجتماع البشرى ولا تقع خارجه وهذا هو ما يسمى اليوم بالظواهر الاجتماعية لانها مرتبطة به ارتباطا طبيعيا اى تحدث فى العمران البشرى بالطبع على ما يقول ابن خلدون ، ويوضح ابن خلدون نفسه ذلك حين أوضح ان ما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال يتمثل فى احوال التوحش والتأنس والعصبية واصناف التغلب للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر • بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع • وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعة من الاحوال (١٦) •

ويبدو القدر الكبير من التطابق بين رؤية ابن خلدون لموضوع علمه الجديد (علم العمران) وبين علم الاجتماع المعاصر من النص التالى :

فابن خلدون يقول ان العمران هو التساكن والتنازل فى مصر او حلة للانس بالعشير واقتضاء الحاجات لما فى طباعهم من التعاون على المعاش •

---

(١٥) محمد عابد الجابرى ، فكر ابن خلدون - العصبية والدولة ••• دار النشر المغربية - الدار البيضاء ، ص ١٥٠ •

(١٦) ابن خلدون ، المقدمة ص ٣٥ •

وهذا يوضح ان ابن خلدون يقصد بمصطلح العمـران الحيـاة الاجتماعية ، على ما أشارت احدى الباحثات من قبل ٠

ولم يقف ابن خلدون على هذا المعنى فقط ، فقداوضح ايضااهتمامه بالفروع العديدة لعلم الاجتماع المعاصر حين اشار الى أشكال الاجتماع البشرى بقوله :

(ومن العمران ما يكون بدويا وهو الذى يكون فى الضواحى وفى الجبال وفى المحال المنتجعة فى القفار واطراف الرمال ٠

ومنه ما يكون حضريا وهو الذى بالامصار والقرى والمدن والمدر وله فى كل هذه الاحوال امور تعرض من حيث الاجتماع ٠ عروضا ذاتيا لـه (١٧) ٠

وقد تناول ابن خلدون موضوع علم العمران من خلال اشارته الى بعض القضايا التى يهتم بها والتى نجد لمعظمها نظيرا فى الانثروبولوجيا من ناحية وفى علم الاجتماع المعاصر من ناحية اخرى وذلك من خـلال اشارته الى فصول مقدمته فقد ذكر ان الفصـل الاول من كتابـه سيدور حول العمران البشرى على الجملة واصنافه ومسقطة من الارض - وتناول الفصل الثانى العمران البدوى ، ويذكرنا هذا الفصل بعلم الاجتماع البدوى الذى الفت فيه مؤلفات عديدة اليوم ، والفصل الثالث وجدناه يتناول الدولة والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية - ولعل ذلك يذكرنا بعلم الاجتماع السياسى ، الفصل الرابع يدور حـول العمران الحضرى والبلدان والامصار وهناك فرع اخر باسم علم الاجتماع الحضرى اما الخامس فيدور حول الصنائع والمعايش والكسب ووجوهه واعتقد ان هذا يرتبط بعلم الاجتمـاع الاقتصـادى والانثروبولوجيا

---

(١٧) ابن خلدون ٠٠ المقدمة ، ص ٤١ ٠

الاقتصادية المعاصرين ، ثم الاخير ويدور حول العلوم واكتسابها وتعلمها ٠

وكما رأينا فمعظم القضايا التى تشكل علم الاجتماع المعاصر وفروعه وجدنا لها تناولا فى دراسة ابن خلدون وان كان تناوله لها بالطبع ومدى تطابق هذا التناول مع الدراسات المعاصرة فى حاجة الى دراسة متأنية ومراجعة لنا بصدد اجرائها الان الا ان هناك تساؤلا يمكن ان يثار (خاصة وان كبار علماء الغرب ايضا قد اشاروا (ان ابن خلدون ناقش تقريبا جميع المسائل التى ترد دائما فى موضوعات علم الاجتماع (١٨)) ٠ الا يمكن ان يكون أوجست كومت الذى يشار اليه على انه منشىء علم الاجتماع الحديث قد رجع كلية الى ابن خلدون خاصة وان جميع قضاياه قد أثارها ابن خلدون اصلا ٠٠ بجانب ان (دراسة الانتاج العلمى لابن خلدون قد بدأت فى العشرة الاولى من القرن التاسع عشر بفرنسا (موطن أوجست كومت) على أيدى المستشرقين الفرنسيين وعلى رأسهم سلفستر دى ساسى ١٧٥٨ - ١٨٣٨ ، ففى عام ١٨٠٦ نشر سلفستر النص والترجم لفصلين من المقدمة (١٩) ثم نشر بترجمتين اخريين فى عام ١٨١٠ ثم توالت الشروح والترجمات للمقدمة فيما بعد مباشرة واعقب ذلك اهتماما بالغا فى أوساط الاستشراق والمستشرقين بالمقدمة ٠ خاصة فى فرنسا ووصل الاهتمام بكتاب العبر بين المستشرقين فى هذه الفترة وفى عام ١٨٠٦ ان قام الجنرال اسيبا ستيان والذى كان يعمل ريسا للبعثة العسكرية الفرنسية فى تركيا من استامبول سفرا جميلا للمقدمة أصبحت فيما بعد أساسا لطبعة كاترمير ، وقد شاعت المقدمة بين الفرنسيين ولقيت من الاهتمام الكثير ، وفى عام ١٨١٨ اشار دى ساس ان المقدمة تستحق تقديرا فخريا من بين أعمال المؤرخين العرب ، وقد وصف بايجاز

---

(١٨) محمد عاطف غيث ، تاريخ التفكير واتجاهات النظرية فى علم الاجتماع دار النهضة العربية ١٩٧٥ ص ٨ ٠

(١٩) سنبتلانا ما تسبيفا ، مرجع سابق ص ٩١ ٠

مكونات الكتاب ، ثم فى العشرينات من القرن التاسع عشر بدأ اهتمام الاستشراق الاوربى وخاصة الفرنسى يتزايد بأعمال ابن خلدون ونشر س هامار مع اخرين فى عام ١٨٢٢ نشره تضم مقتطفات من فصول المقدمة مصحوبة بالترجمة والشرح ٠

وفى هذه السنوات يلاحظ ج ٠ رينو ان اسم ابن خلدون اكتسب شهرة عظيمة فى أوربا ، وأثار كتابه ضجة حقيقية فى الدوائر العلمية ، وتوالى الاهتمام بكتاباته فى فرنسا بحيث انه فيما بين عام ١٨٣٣ وعام ١٨٣٣ وعام ١٨٣٦ وبناء على أوامر الحكومة الفرنسية كتبت نسخة من أعمال ابن خلدون فى ثمانية مجلدات عن مخطوطات القرن الثامن عشر(٢٠)

اذا وضعنا ذلك كله فى اعتبارنا وعلمنا فى نفس الوقت ان أوجست كومت فرنسى عاش فى الفترة ١٧٧٩ - ١٨٥٧ وان كتبه وأفكاره قد بسطت فى عام ١٨٢٦ ، وان اشهر كتبه (دراسات فى الفلسفة الوضعية Course de Philosophic positive نشر بين سنتى ١٨٣٠ - ١٨٤٢ وأهم مؤلفاته أيضا - مذهب السياسة الوضعية - ظهر بين ١٨٥١ - ١٨٥٤ (وهى فترة تواكب الاهتمام الشديد فى فرنسا بوجه خاص بمقدمة ابن خلدون) لاستطعنا أن نفترض ان كل ما جاء به أوجست كومت قد استلهمة من مقدمة ابن خلدون ٠ بل ولاستطعنا ان نقول انه لم يفعل اكثر من أن نادى بالعلم الذى نادى به ابن خلدون مع تغيير مسماه ٠ خاصة وان السبب الذى قيل انه دعا اوجست كومت لانشاء علم الاجتماع - هو نفسه تقريبا السبب الذى دعا ابن خلدون لانشاء علمه ٠ مما يجعل المرء يقول انه أخذ نفس الباعث ونفس الموضوع ، مما كتب وذاع فى تلك الفترة عن ابن خلدون ٠ فاذا كان ابن خلدون قد نادى بوجوب

---

(٢٠) المرجع السابق ص ٩٢ ٠
(٢١) المرجع السابق ، ص ١٠٣ ٠
(٢٢) حسن شحاته سعفان ، مرجع سابق ص ١٩٦ ٠

التعرف على طبيعة العمران - اى طبيعة الظاهرة الاجتماعية بدراستها فى الواقع لمعرفة ما يميزها بالطبع - حتى يستطيع الحكم على خبر بانه صادق بقياسه على ما نعرفه عن هذه الظواهر على ما سبق ان اوضحنا فان نفس السبب نجده تقريبا عند اوجست كومت الذى اوضح ان مادعاه لانشاء دراسة جديدة لظواهر الاجتماع حرصه على اصلاح المجتمع وتخليصه من عوامل الفساد والاضطراب وحيث اوضح ان السبب الرئيسى فى فساد المجتمع حينئذ يرجع الى فساد الاخلاق وسبب فساد الاخلاق يرجع الى فساد التفكير واضطراب طرق الفهم الناجم عن ان النـــاس فى عصره يستخدمون منهجين متناقضين للفهم حيث يستخدمون الطريقة الوضعية عند محاولة فهم ظواهر الطبيعة لاستخلاص القوانين التى تحكمها • على حين انهم عندما يكونون بصدد ظاهرة من ظواهر الاجتماع الانسانى يسلكون فيها منهجـا اخر سماها كونت بالطريقة الدينية الميتافيزيقية، وانتهى الى ان اصلاح ما أصاب المجتمع من جزاء لن يتم الا باصلاح الفكر الانسانى فبصلاحه يصلح ما فسد من الاخلاق ثم الحياة الاجتماعية وحيث ان اسباب هذا الفساد تتمثل اصلا فى اضطراب وفهم الاشياء ، فلا وسيلة الى الاصلاح الا فى جعل الناس يفهمون جميع الظواهر على الطريقة الوضعية (٢٣) •

وأسأل القارىء هل هناك فرق كبير بين هدف ابن خلدون من انشاء علمه • وبين هذا الذى جاء به كومت ؟ لا أعتقد ان ثمة فرقا او اختلاف أصـــــلا •

---

(٢٣) على عبد الواحد وافى ، مرجع سابق ص ١٠٤ •

ثانيـــــــا

منهـــج ابن خــلدون فى دراســـة المجتمـع

المستعرض للمنهج العلمى الذى التزمه ابن خلدون فى دراســـته الاجتماعية لا يلبث ان يتأكد من التزام هذا الباحث العربى بمنهج علمى محدد التزم فيه بمجموعة شروط رأى انها كفيلة باسباغ الموضوعية والعلمية على ما كتب ، وقد كتب فى عدد كبير من الفروع • يهمنا منها بحوثة الاجتماعية الرائدة ، والمنهج الذى التزمه فى كتاباته بها ، مسايرة منهجة مع المناهج العلمية الحديثة فى علم الاجتماع والانثروبولوجيا على التحديد، وبدأ بمعالجة هذا الموضوع بتناول النقاط التالية :

(أ) القواعد المنهجية الخلدونية ، وجذورها فى الكتابات العربيـة السابقة عليه •

(ب) رفض ابن خلدون للطرق التى اتبعها من قبله فى كتاباتهم •

(جـ) ابن خلدون بين التجريب والاستقراء من ناحية والاستدلال القياسى من ناحية أخرى •

وقد استخلص البعض القواعد المنهجية التى انتهجها ابن خلدون وقد قسمها الى مجموعتين من القواعد :

(أ) قواعد عامـة :

وقد التزمها ابن خلدون عند تصديه للكتابة وهذه القواعد تتمثل فى :

١ ـ التزود بالعلم •

٢ ـ معرفة طبائع العمران •

٣ ـ التشكك •

(ب) **قواعد خاصة :**

وتتمثل فى الوسائل العلمية التى يستخدمها الباحث فى تحليله الوقائع او الحقائق التى يتحصل عليها وتفسيرها بغية الوصـــول الى قوانين ومبادىء ونظريات · وهذه تنقسم الى مجموعة من القواعد هى :

١ ـ التأمل والاسقراء ·

٢ ـ التحقيق العقلى ·

٣ ـ التحقيق الحسى ·

٤ ـ سؤال الخبراء ·

٥ ـ التجربـــة ·

٦ ـ المقارنـــة ·

٧ ـ النظر فى الحوادث فى أطارها الزمانى (١) ·

فى حين يقول وافى ان ابن خلدون · قد « وضع لنا منهجا ثابـــت الاركان قائما على دعائم من الملاحظة ، التجربة الشخصية ، والمنطق العملى واستقراء الحوداث ، مع مزيد من العناية بمنطق التحليل والمقارنة ويضيف وافى قوله : واذا كان ابن خلدون لم يفرد فى مقدمته فضـــلا للحديث عن منهجه فى الدراسة الاجتماعية ، فان الباحث يمكن ان يستخلص هذا المنهج من أقواله وطريقة عرضه للمسائل الاجتماعية (٢) ·

---

(١) حسن الساعاتى : المنهج العلمى فى مقدمة ابن خلدون · مقال ألقى فى مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٢٥٤ ·

(٢) على عبد الواحد وافى : مقدمة ابن خلدون ـ لجنة البيان العربى ـ الطبعة الثانية ١٩٦٥ ، ص ٣٣٨ ·

اذا كان الساعاتى قد أشار الى تلك القواعد التى التزمها ابن خلدون فى مقدمته بعد أن اوضح ان هذه القواعد ذاتها من مستلزمات المنهج العلمى الاساسى فى البحث وأنها شروط لابد من توافرها فى الانتاج العلمى وحاول توضيح التزام ابن خلدون لهذه القواعد (العامة والخاصة) ، فقد ذهب على عيسى مذهبا اخر بصدد الحديث عن المنهج العلمى عند ابن خلدون ، ذلك أنه لم يعمد الى ابراز التزام ابن خلدون بقواعد البحث المجرد على ما فعل الساعاتى ، بل لقد ربط بين تلك المبادىء التى سايرها ابن خلدون فى بحثه وبين المنهج الديكارتى فى البحث وحاول التدليل على ان القواعد الاربعة التى تقود العمل للبحث عن الحقيقة فى العلوم التى تفرعت عن الكوجيتو الديكارتى تذكرنا هناك بتلك القواعد التىوضعها ابن خلدون للوصول الى الحقيقة ويذكرنا هنا بتلك القواعد الاربعة مشيرا انهـا :

١ ـ القاعدة الاولى وهى خاصة بألا يقبل شيئا على انه حق الا بعد التثبت • ولعل هذا يذكرنا بقاعدتى التحقق العقلى والتحقيق الحسى وسؤال الخبراء فضلا عن التجارب التى قال بها الساعاتى تحت القواعد الخاصة • كما يذكرنا بالتشكك والموضوعية من قواعد منهج ابن خلدون العامة •

٢ ـ القاعدة الثانية وهى خاصة بتحليل المشكلة موضوع البحث •

٣ ـ القاعدة الثالثة هى خاصة بالتأليف والتركيب •

٤ ـ القاعدة الرابعة وموضوعها الاستقراء التام أو الاحصاء للتأكيد من عدم نسيان اى عنصر من عناصر المشكلة (٣) •

---

(٣) على أحمد طليس : (المنهج العلمى عند ابن خلدون • مهرجان ابن خلدون) القاهرة ١٩٦٢ ، ٢٨٥ •

ولا نرى فارقا كبيرا بين ما ذهب اليه الساعاتى وعلى عيسى فى تناول منهج ابن خلدون • فقد ركز الاول على ابراز التزام القواعد المتعارف عليها بشكل عام والواجبة الاتباع فى أى بحث بحيث انها شرط لاعتبار عمل ما عملا علميـــا بينما القواعد الخاصة هى وسائل تحليل الوقائع والبيانات ، فى حين ابرز الاخير اتفاق منهج ابن خلدون من الاتجاهات المنهجية التى رفضت منهج الاستنباط الارسطى ليوضح سبق ابن خلدون فى هذا الصدد عن فرنسيس بيكون ونظريته المعروفة عن الاوهـــــام التى وضعها لتجنب وقوع الباحث فى الخطأ عند نظرته للطبيعة بأن ينبهه الى خطر الاوهام الناجمة عما سبق ان تعلمه قبل الشروع فى البحث وتشمل هذه الاوهام ما قد يكون قد تعلمه الباحث من أفلاطون وأرسطو من ناحية وكذا « ديكارت » فى منهجه الفلسفى الحديث من ناحية اخرى• واذا كان ذلك كذلك فهل من جديد لدينا لنقوله فى هذا المجال :

الحقيقة اننا نفضل ان نوضح اولا ان ابن خلدون قد كان متأثرا بالفعل بما سبقه اليه البيرونى فى محاولة اسباغ الموضوعية على البحث ، بل اننا نلاحظ ان ابن خلدون قد ردد نفس ما سبقه اليه البيرونى حيث ركز ايضا على ما ركز عليه الاخير حيث ركز كلاهمـا على محاولة التخلص من الاوهام والاكاذيب واسباغ الموضوعية والعلمية على العمل العلمى •

والقواعد التى أبرزها الساعاتى وعلى عيسى تدور فى هذا الفلك وتؤكده • فجميع القواعد التى أوردها كلاهمـا والتى اكد عليهـا ابن خلـدون كمحددات لمنهجـه فى الـكتاب واستخلصاها من مقدمتـه هى توضيح مع بعض التفاصيل لـما أورده البيرونى ، وقد سبق ان عرضنا لها فى هذا الكتاب (٤) ، بل يستطيع القارىء أن يلاحظ ان ثمة تكرارا لبعض الافكار فى كتابى المفكرين الكبيرين ابن خلدون والبيرونى • بـل

---

(٤) انظر فصل البيرونى بهذا الكتاب وقارن بين القواعد السبعة التى ميزت منهج البيرونى والتى استخلصها البعض من كتابات البيرونى

ان اسباب الكذب او الاسباب التى تجعل الباحث يقع فريسة للاكاذيب نجدها هى بعينها تقريبا ، عند البيرونى وعند ابن خلدون · ولعل هذا هو الذى دعا بعض الباحثين الى الربط بين القواعد والطرق المنهجية التى اشار اليها ابن خلدون · وتلك التى سبقه بها البيرونى مشيرا الى التماثل بينهما فى هذا الصدد ثم انتهى الى الاستدلال على ان ابن خلدون كان متأثرا بمنهج ابى الريحانى البيرونى فى هذا الامر (٥) ·

ويكفى ان نشير هنا لابن خلدون فى مقدمته عندما كان يوصى بعدم وجوب الثقة فيما يلقى للباحث من أقوال : على اساس ان ذلك كثيرا ما اوقع المؤرخين والمفسرين وائمة النقل فى المغالط فى الحكايات والوقائع لاعتمادهم على مجرد النقل غثا او سمينا ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها باشبهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة فى الاخبار فضلوا الحق وتاهوا فى بيداء الوهم والغلط ، وكان لابد من ردها الى الاصول وعرضها على القواعد (٦) ·

ويكفى ان نشير الى اسباب كذب الناقلين التى اوردها ابن خلدون فى مقدمته ونحيل القارىء لمتابعة اسباب الكذب كما أوردها البيرونى فى جزء سابق ليظهر مدى التطابق بينهما · وهنا يرجع ابن خلدون قبول الكذب ونقله فى الاخبار الى أسباب منها :

١ ـ التشيعات للاراء والمذاهب والميل لمذهب او رأى يذهب التمحيص والموضوعية ·

٢ ـ الثقة فى الناقلين ·

---

(٥) ابو الفتوح التونسى : مرجع سابق ، ص ٥٣ ·
(٦) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٩ ·

٣ - الذهول عن المقاصد ، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما فى ظنه او تخمينه فيقع الكذب ٠

٤ - الجهل بتطبيق الاحوال على الوقائع لاجل ما يداخلها من تلبيس

٥ - تقرب الناس فى الاكثر لاصحاب الجاه والمراتب بالثناء والمدح ٠

٦ - الجهل بطبائع الاحوال فى العمران ٠

٧ - ولوع الناس بغرائب الامور (٧) ٠

ونكتفى باحالة القارىء الى اسباب كذب الناقلين التى ساقها البيرونى ليستوضح التطابق فى هذا الشأن كما نحيله الى قواعد المنهج البيرونى السابق لنا عرضها فى هذا الكتاب ليستوضح التماثل العام فى قواعد المنهج الاساسية عند المفكرين العربيين الرائدين ٠

ولعلنا لذلك نستطيع ان نؤكد ان ابن خلدون كان كالبيرونى - فقد رفض كلاهما الاسس التى حكمت مناهج الباحثين السابقين عليهما النزعة التى كانت تحدد حركتهم وتفسيراتهم وهنا فقد وجدنا ان هناك اتجاهات محددة اصطبغت بها الكتابات السابقة على ابن خلدون وأهم هذه الاتجاهات ٠

١ - الاتجاه المثالى :

على ما وجدنا فى فكر الفارابى ومدينته الفاضلة وهى نزعة تبتعد عن الواقع وتبنى مدنا فاضلة متخيله وتبحث فى الشروط الواجب توافرها لتحقيق قيام هذه المدن او المجتمعات وقد كانت هذه النزعة

---

(٧) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٣٥ ٠

تقليدا قدمه افلاطون اصلا فى جمهوريته وقد انتقد ابن خلدون هذا الاتجـــــاه ٠

٢ ـ الاتجاه الوعظى :

وهو الاتجاه الذى انتقده ابن خلدون ايضا فى مقدمته عندما قارن بين عمله وكتاب ابى بكر الطرطوشى ـ سراج الملوك ، حيث يوضح ابن خلدون انه وان كان الطرطوشى قد تناول نفس الموضوعات التى وردت فى مقدمة ابن خلدون الا ان هناك اختلافا فى طريقة التناول ومنهـج المعالجة بينهما ٠ ففى حين اعتمد الطرطوشى على الوعظ والنقل والخطابة، اعتمد ابن خلدون على الاستدلال والتحقيق والبرهنة الطبيعية وهنا يقول ابن خلدون :

ان أقرب الكتب الى علم العمران هو كتاب سراج الملوك لابى بكر الطرطوشى الذى بوب ابواب كتابه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا أو مسائله ، ولكنه لم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الشاكلة ولا استوفى المسائل ، ولا أوضح الادلة ، انما يبوب للمسألة ثم يستكثر من الاحاديث والاثار وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس وحكماء الهند وغيرهم من أكابر الخليقة ، ولا يكشف عن التحقيق قناعا ، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجابا ، انما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ ٠

٣ ـ الاتجاه الوصفى :

ويكتفى هذا الاتجاه بالوصف ، يصف حالة الشعوب فى مراحلها التاريخية المختلفة والمجتمعات والمدن وما يسودها من عادات وتقاليد ٠ ويكتفى الكاتب هنا بوصف هذه العادات والتقاليد ، وما يحدث فى الزواج

---

(٨) محمد عابد الجابرى ، فكر ابن خلدون ـ العصبية والدولة ـ الدار البيضاء ـ ص ١٥٠ ٠

والتجارة والمناسبات المختلفة ، وما يقع بها من غرائب الامور • وغير المألوف من الاحداث ، دون محاولة استخلاص شيء • ودون تجريد أو تفسير • أو محاولة نقطتين ، وقد ساد هذا الاتجاه كتابات الجغرافيين بصفة خاصة وكتابات الرحالة ومن ذلك كتابات ابن بطوطة المسعودى وابن خبير وغيرهم •

ثم جاء ابن خلدون بمنهج جديد فقد رفض ابن خلدون هذه الاتجاهات السابقة (٩) • وانتهج نهجا خاصا به استهدف دراسة الظواهر كما هى او دراسة الظواهر كما هى فى الواقع واستخلاص النتائج التى يقررهـــا البرهان لا على الاقناع الخطابى •

ونستطيع ان نناقش منهج ابن خلدون هنا فى ظل المعقولات التالية:

١ ـ الاستقراء والاستنباط فى منهج ابن خلدون •

(ب) ابن خلدون رائد الواقعية فى الدراسات الاجتماعية •

وقبل ان نعرض لهذه النقطة نرى ضرورة ان نوضح ان الكتاب الذى بين ايدينا لا يتحمل ان يوفى ابن خلدون واسهامه حقه من البحـــث ولذلك فاننا سنمر على هذه النقاط مرا سريعا ونحيل القارىء الى ما كتب عن ابن خلدون من مئات المراجع ليستوضح مزيدا من التفاصيل والاراء حولها • ونكتفى هنا ان نشير البعض قد قال ان ابن خلدون باحث تجريبى اساسا (١) ، فى حين رأى البعض الاخر انه لم يكن كذلك • • ويفضل ان ناقش هذه النقطة المنهجية لاهميتها بالنسبة لموقف ابن خلدون •

لقد رأى البعض ان ابن خلدون لم يكن تجريبيا خالصا ، لانه لم يعمد الى الاستقراء ليستخلص منه النتائج ، بل على ما يقول هؤلاء « كان

---

(٩) مصطفى الخشاب : علم الاجتماع ومدارسة ، مرجع سابق ص ١٤٦

يضع النتائج أولا ثم يلجأ بعد ذلك الى استقراء الحوادث لتأييد صحتها بحيث وجدنا فى كتاباته مبادىء او أحكاما عامة اولا · ثم هناك محاولة للبرهنة على صحتها ، بناء على مقدمات سبق تقريرها · وأمثلة ذلك منتقاه من حوادث التاريخ ، انتقاء لا يخلو من تعسف فى بعض الاحيان·
وهذا جعل منهج ابن خلدون لا هو بالاستقرائى التجريبى ، ولا هو بالاستنباطى المحض ، بل هو مزيج منهما · أنه منهج استقرائى تاريخى، لانه يعتمد فى البرهان على استقراء جملة من الحوادث التاريخية فى تسلسلها الزمنى (١٠) ·

وهناك رأى اخر فى هذا الصدد لكانت حيث وجه اهتماما كبيرا لابن خلدون ويرى فى هذه النقطة رأيا عكسيا · ففى حين استند الرأى السابق على فرضية محددة مؤداها ان ابن خلدون كان يضع التعميم او القانون أولا ، ثم يعمد الى جمع ما يؤيد هذا الرأى من الواقع والتاريخ · واذا كان صاحب هذا الرأى يصل الى حد اتهام ابن خلدون بالتعسف فى انتقاء ما يؤيد افترضاته من التاريخ · ليبرهن على التعميم او القانون الذى غالبا ما كان يضعه كعنوان لفصول مقدمته ، فقد انطلق صاحب الرأى المضاد من التسليم بأن هذه العناوين لم توضع أولا · بل انها وضعت بعد صياغة ومعالجة الموضوع وكان يضع هذه العناوين باعتبارها النتيجة التى توصل اليها الاستقراء البحث ·

وشتان بين المدخلين والظنين بابن خلدون · فالرأى الثانى معناه أن الوضعيه والاستقراء هو القوام الاساسى فى منهج ابن خلدون · فى حين أن الرأى الاول معناه ان الاستنباط بل والتلفيق هو قوام منهجه · وخلاصة الرأى الثانى يقول ان ابن خلدون كاوجست كومت من حيث منهج الدراسة ـ فكلاهما يرى أن منهج الدراسة ينبغى ان يكون منهجا

---

(١٠) محمد عابد الجابرى : مرجع سابق ص ١٦٢ ·

وضعيا قوامه الاستقراء والملاحظة والدخول فى الموضوع بدون فكرة قبلية مبيته (١١) ٠

وبالطبع يختلف هذا الرأى أختلافا تاما عن الرأى السابق (وهو أقرب الى الصواب عندنا) ٠ وفى موضع اخر يقول صاحب الرأى الاخير أن طريقة عرض ابن خلدون فى المقدمة لما انتهت اليه بحوثه تشبه من وجوده كثيرة الطريقة التى يسير عليها المحدثون من علماء الهندسة فى عرض نظرياتهم ٠ ذهو يعنون كل فقرة فى بحثه بقانون او فكرة من القوانين او الافكار التى انتهى اليها كما يفعل علماء الهندسة المحدثون ، اذ يجعلون نص النظرية نفسها عنوانا للفصل ، ثم يأخذ فى بيان الحقائق التى استخلص منها هذا القانون أو هذه الفكرة أى يأخذ فى الاستدلال عليها ، كما يفعل علماء الهندسة المحدثون فى الاستدلال على نظرياتهم ٠ ولا يقتصر هذا الاستدلال على ما شاهده او اطلع عليه فى بطون التـــاريخ من ظواهر اجتماعية بل يلجأ كذلك الى الاستدلال المنطقى الخالص (١٢) ٠

وهكذا يرى ألقارىء ان الموقف المنهجى عند ابن خلدون قد كان موضعا للجدل الشديد وهنا فان المؤلف لا يعتقد اننا فى حاجة أو فى مجال تقييم الاتجاهات التى تناولت هذا الموضوع ، وانما عرضنا لها فقط لتوضح هذه الحقيقة ذاتها أقصد حقيقة الجدل حول الاتجاه المنهجى الخلدونى ٠ وهل هو اتجاه تجريبى واستقرائى ام استدلالى واستنباطى ام مزيج منهـا الخ ٠ وقد يتاح لنا مناقشة هذا الموضوع وغيره فى عمل خاص بابن خلدون ٠

كما اننا نرى ضرورة ان نشير هنا الى ان التجريبى بالنسبة لابن

---

(١١) على عبد الواحد وافى : علم الاجتماع ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ١٩٦٦ ص ١١٠ ٠

(١٢) المرجع السابق ص ٧٨ ٠

خلدون والذى اشار اليه المهتمون لا يشير الى التجريب بمعناه الحديث او بمعناه العلمى بل يشير الى الحقائق التى اكدتها الخبرات المتراكمة والتجارب التى مرت بالمجتمعات والافراد ، فمعظم القضايا التى يشير اليها ابن خلدون انما استقاها من النتائج الملاحظة والامور المستخلصة من تجارب العالم والبلاد المختلفة واستقراء الواقـــع . ومن القضايا التى استخلصها ابن خلدون بهذا الاسلوب نذكر الامثلة التالية :

١ ـ ان الانسان مدنى بالطبع :

يقول ابن خلدون « من المألوف والمحسوس ان تجربة الانسان اثبتت انه لا يعيش الا فى جماعة ومن ثم فان قضية ان الانسان مدنى بالطبع التى يؤكد عليها ابن خلدون تعتبر قضية تجريبية بهذا المعنى ، أى قضية تستند الى الواقع . ومن ثم فهى على ما يقول ابن خلدون قضية طبيعية تستند لـــا يحدث فى الواقع الاجتماعى .

٢ ـ البداوه اصل الحضارة :

نجد ابن خلدون فى الفصل الثالث من المقدمة السادسة والمعنون) فى أن البدو اقدم من الحضر وسابق عليـــه وان البادية اصل العمـران والامصار مدد لها) يقول :

ومما يشهد لنا ان البدو اصل الحضر ومتقدم عليه . **أننا** اذا فتشنا أهل مصر من الامصار وجدنا اولية اكثرهم من أهل البدو الذين بناحيه ذلك المصر وعداوا الى الدعه والترف الذى فى الحضر . وذلك يدل على أن احوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوه وأنها اصل لها (١٣) .

---

(١٣) ابن خلدون : المقدمة ، ص ١٢٢ .

٣ - التمدن غاية للبدوى :

يقول ابن خلدون فى موضع اخر ملاحظة واقعية ثالثة · ولهذا نجد التمدن غاية للبدوى يجرى اليها وينتهى بسعيه الى مقترحه منها · ومتى حصل على الرياش الذى يحصل له به احوال الترف وعوائده عاد الى الدعه وأمكن نفسه الى قيادة المدينة (١٤) ·

وهذا المدخل الذى ابتدعه ابن خلدون فى استقراء الواقع واستخلاص المبادىء انما تجعل من ابن خلدون رائدا للواقعية فى الدراسات الاجتماعية· ونقصد بذلك انه نبذ الموقف العقلى المثالى والوصفى التاريخى · وركز على دراسة الواقع ومحاولة استقاء القوانين التى تحكم هذا الواقع · وهذه النقطة - أى التعامل مع الواقع الاجتماعى بموضوعية خالصة ، تعتبر من وجهة نظرنا أهم ما هو جدير بالبحث فى منهجه العلمى · ذلك أننا اذا قررنا ان ابن خلدون قد أبرز هذا المدخل فان ذلك وحده يكفيه ليصبح رائدا لعلم الاجتماع وتجعله اسبق بالاتجاه الوضعى من أوجست كومت · بل وان ذلك ليؤكد من جديد ان أوجست كومت قد تأثر الى حد بعيد بكتابات ابن خلدون فيما نادى به بعد ذلك من قضايا جعله البعض يراه رائدا لعلم الاجتماع · خاصة وان ابن خلدون كان سباقا الى الرؤية والدراسة الاجتماعية للمجتمع ، وكان سباقا الى تحديد موضوع علم الاجتماع تحديدا دقيقا ووضع الاسس والبرامج والمناهج التى يقوم عليها هذا العلم بما لا يكاد يختلف عما قام به العلماء المحدثون (١٥) ·

كما عودنا على دراسة كل ظاهرة من ظواهر المجتمع من رواية المجتمع نفسه وقوانينه ، حتى التعليم والسياسة لا ينظر اليهما من الداخل ولا يعالجها معالجة تقنية بل يبحث قوانينها من خلال وظيفتها الاجتماعية

---

(١٤) المرجع السابق ص ١٢٣ ·
(١٥) حسن شحاته سعفان : مرجع سابق ص ٣ ·

وهذا ما جعل دراسيه يرفعونه او يصنفونه فى زمرة الزملاء المعاصرين لنا لانه من أهل والفكر والنظر (١٦) ٠

ولقد أحس بهذا السبق ليس المنصفون فحسب ، بل لقد أحس به المتعصبون ضد العرب الاسلام فعمدوا الى تقديم تفسيرات لهذا السبق الذى حققه ابن خلدون ٠ وهى تفسيرات رأى البعض انها غريبة وان كنت ارى انا شخصيا انها اعتراف يؤكد ريادة ابن خلدون لعلم الاجتماع - والفضل ما شهدت به الاعداء - وان كنت لا أقلل من رؤية الاخرين لها على انها تفسير حاقد وصاحب هذا التفسير الحاقد الغريب هو المؤرخ الفرنسى جوتيه فى كتابه « ماضى افريقيا الشمالية »٠

يزعم جوتيه ان ابن خلدون قد استلهم نظريته العلمية المبدعة من نفحة جاءت اليه عبر الاندلس من أوربا ، فجوتيه يعتقد ان التفكير المبدع هو خاصية من خصائص العقلية الاوربية الغربية ، وان العقلية الاسلامية عاجزة من هذه الناحية ، ولابد اذن ان نفترض ان نفحة من النهضة الاوربية قد خرجت من النطاق المحكم المحيط بالشرق الاسلامى توصلت الى روح ابن خلدون الشرقية ، وهذا رأى متعصب متحيز تحيزا أعمى ، وما أكثر أمثال هؤلاء المتعصبين العميان من مدعى العلم ، فالنهضة الاوربية لم تبدأ اصلا الا بعد قرن من ابن خلدون ٠ ونحن نعلم أيضا ان التفكير الاوربى كله ، منذ تفتحت براعمه فى بلادا لاغريق فى القرن السابع قبل الميلاد حتى منتصف القرن التاسع عشر بعد الميلاد ، لم ينتج نظرية اجتماعية تقارب نظرية ابن خلدون فى واقعيتها وأصالتها (١٧) ٠

---

(١٦) عبد الله شريط : نظرية التطور عند ابن خلدون ، مقال بكتاب ابن خلدون والفكر العربى المعاصر ، الدار العربية للكتاب ، تونس ٩٨٠ ، ص ١٠٢ ٠

(١٧) على الماوردى : مرجع سابق ص ١١٣ ٠

ولكن كيف يمكن ان يتم التوفيق بين القول بأن ابن خلدون رائد الدراسة الواقعية للمجتمع · وبين ما نجده فى مقدمته من تناولات تاريخية وتفسيرات فلسفية فى بعض الاحيان يجيب على هذا ابن خلدون فى مقدمته حيث يوضح انه يستنهج ثلاثة اتجاهات مختلفة بأختلاف المادة أو الموضوعات التى سيعالجها ·

١ ـ اتجاه فلسفى :

ويستخدم ابن خلدون هذا الاتجاه عند نظر وتحقيق وتعليل الوقائع والكائنات واسبابها ·

٢ ـ اتجاه تاريخى نظرى :

وينتهجه فى بحث وتوضيح اسباب التصرف والحول فى القرون الحـــالية ·

٣ ـ اتجاه اجتماعى :

وينتهجه ابن خلدون فى شرح احوال العمران والتمدن وما يعرض فى الاجتماع الانسانى من :

(أ) اسباب أولية الدول والعمران ·

(ب) شرح وتحليل لاحوال المجتمع البشرى ·

والاتجاه الاخير على ما يبدو هو الاتجاه الاساسى فى المقدمة ذلك أن الترجمة الحرفية لمصطلح العمر ان الذى قـــال به هو « الحيـــاة الاجتماعية » (١٨) · حيث ان العمران كما يقول ابن خلدون هو التساكن

---

(١٨) سفيتلانا باتسييفا : العمران البشرى فى مقدمة ابن خلدون · ترجمة عن الروسية رضوان ابراهيم ـ الدار العربية للكتاب تونس، ص ١٨٩ ·

والنزول فى مصر او حله للانس بالعشير ، واقتضاء الحاجات لما فى طباعهم من التعاون على المعاش » • ويعلق جوستون بوتول على هذا القول عند ابن خلدون بقوله :

فكأن هناك سببين لمعيشة الناس فى مجتمع الاول هو التكافل الاقتصادى الذى يدعم أثاره تقسيم العمل ، والثانى اسباب الامن (١٩) بجانب ذلك فان التفسير الاجتماعى • يبرز فى كتابات ابن خلدون فى

مواضع متعددة ، نذكر على سبيل المثال لا الحصر قوله : ان الاوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل ان تستحكم فيها دولة ، وبعكس ذلك الاوطان الخالية من العصبيات ، يسهل تمهيد الدولة فيها •

ولا حاجة للبيان فان ذلك يتم عن نزعة بارزة للتعليل باشـــكاله الاجتماعية وفق نظريات أميل دور كيم (٢٠) •

أهم ملامح المنهج عند ابن خلدون :

وبايجاز فاننا نستطيع أن نلخص اهم سمات منهج ابن خلدون اذا استخلصنا هذه الملامح فى ضوء المسميات الحديثة للعمليات والخطوات المنهجية فى علمى الاجتماع والانثروبولوجيا والتى نجد ان ابن خلدون قد استخدمها بالفعل ، بل وكثيرا ما استخدمها تحت نفس المسمى الحديث لهـــا ويتضح ذلك من المتابعة التالية :

---

(١٩) جوستون بوتول : ابن خلدون ـ فلسفة الاجتماعية ـ ترجمـــة غنيم عبدون ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٦٢ •

(٢٠) ساطع الحصرى : مرجع سابق ، ٢٤٥ •

١ - الملاحظـــة :

أعتمد ابن خلدون على الملاحظة فى تقرير كل الحقائق التى أوردها كمقدمات لمعظم القضايا او التعميمات التى انتهى الى تأكيدها - وسبق ان أوضحنا اعتماد على الملاحظة عند حديثنا عن معنى التجريب عند ابن خلدون ، وذكرنا عدة قضايا اعتمد ابن خلدون فى تقريرها على الملاحظة (قضية ان الانسان مدنى بالطبع ، البداوه اصل الحضارة والتمدن غاية البدوى) •

وقد أعتمد بن خلدون هنا على ملاحظة ظواهر (الاجتماع او الشعوب التى اتيح له الاحتكاك بها والحياة بين أهلها (ملاحظة بالمشاركة) وعلى تعقيب هذه الظواهر فى تاريخ هذه الشعوب نفسها فى العصور السابقة لعصوره • فانبحثه للظواهر الاجتماعية يختار مرحلتين • تتمثل أولاهما فى ملاحظات حسيةوتاريخية لظواهر الاجتماع ، أو بعبارة أخرى ، تتمثل فى جميع المادة الاولية (البيانات) لموضوع بحثه من المشاهدات ومن بطون التاريخ وتتمثل العمليات الاخرى فى عمليات عقلية يجريها على هذه المادة الاولية ، ويصل بفضلها الى الغرض الذى قصد اليه من هذا العلم وهو الكشف عما يحكم هذه الظواهر من قوانين (٢١) •

وتزخر المقدمة بعشرات الحقائق التى استند فيها ابن خلدون الى أعمال عنصر الملاحظة وتحيل القارىء اليها • ولعل قولنا السابق بأن ابن خلدون هو رائد الواقعية يعنى انه قد اعتمد على عنصر الملاحظة بالذات باعتباره العنصر المنهجى الفعال فى التعامل مع الظواهر الاجتماعيـة بالمدخل الواقعى اذ لا يمكن التعامل مع الظاهرة واقعيا دون البدء بالملاحظة • بل والاعتماد عليها أساسا •

---

(٢١) على عبد الواحد وافى ، علم الاجتماع ، مرجع سابق ، ص ٧٧ •

واذ كانت الملاحظة هى الاساس الذى اعتمـــد عليه ابن خلدون ، فهناك عنصر هام يجعل من ابن خلدون انثروبولوجيا رائدا حيث اعتمد ابن خلدون فى معظم الاحوال على الملاحظة بالمشاركة ذلك ان ابن خلدون قد عايش البـداوة ، وعايش الحضـــارة معا على ما أوضح فى كتابـه (التعريف) • وهنا فقد توفر له عنصر المشاركة بدرجة جعلته يقرر انه يتعامل مع الواقع الاجتماعى كما يعايشه بنفسه •

الاستعانة بالخبراء :

اعتمد ابن خلدون على الخبراء فيما يتناول من موضوعات • وقد فعل ذلك فى كثير من الاحوال منها مثلا اشارته الى رجوعه للمهتمين للتأكد من رواية ابن بطوطة عن ملك الهند ، كما رجع الى شيخ مشيخة الاندلس ليستوضح بعض النقاط فى الكيمياء • وغير ذلك •

ونشير الى اشارة ابن خلدون الى استعانته بالخبراء بموقفه من خطابات ابن بطوطة :

يقول ابن خلدون : انه قد ورد بالمغرب لعهد السلطان ابى عنان من ملوك بنى مرين رجل من مشيخة طنجة يعرف بابن بطوطة كان رحـل منذ عشرين قبلها الى المشرق وتقلب فى بلاد العراق واليمن والهند ودخل مدينة دلهى حاضرة ملك الهند وهو السلطان محمد شاه واتصل بملكها لذلك العهد وكان له مكان واستعمله فى خطة القضاء بمذهب المالكية فى عمله ثم انقلب الى المغرب واتصل بالسلطان ابى عنان وكان يحدث عن شأن رحلته وما رأى من العجائب بممالك الارض ••• ويضيف ابن خـلدون فتناجى الناس بتكذيبه ، ولقيت أيامئذ وزير السطان فارس بـن ورد البعيد الصيت ففاوضته فى هذا الشأن وأريته انكار اخبار ذلك الرجل لما استفاض فى الناس من تكذيبه • فقال لى الوزير فارس اياك ان تستنكر مثل هذا من احوال الدول بما انك لم تره (٢٢) •

(٢٢) ابن خلدون ، المقدمة ص ١٨٢ •

المقارنــــــــة :

لقد وجدنا ابن خلدون يستخدم المقارنة ، كطريقة للوصول الى التعميمات المختلفة الواردة بمقدمته وقد اكد دائما على استخدام المقارنة فقد كان يتعقب الظواهر سواء المشاهدة او الملاحظة ويتابعها فى العصور السابقة ويتعقب اشباهها فى تاريخ شعوب اخرى لم يتح له الاحتكاك بها • ويوازن بين هذه الظواهر جميعا للوقوف على طبائعها (٢٣) •

ويمكن للقارىء هنا مراجعة بعض القضايا التالية التى سنكتفى بذكرها كمجرد امثلة لاستخدام المقارنة عند ابن خلدون •

١ - فى الفصل الخامس من المقدمة السادسة والمعنون بأن أهل البدو أقرب الى الشجاعة من أهل الحضر • حيث يقول : ان الحيـــاة المريحة لاهل الحضر جعلتهم ينغمسون فى النعيم والترف وترك الدفــاع عن انفسهم للحاكم وعاشوا امنين (لاتهيجهم هيجة ولا ينفر لهم صيد ألقوا السلاح وتوالت على ذلك منهم الاجيــال وتنزلوا منزلة النســـاء والوالدين الذين هم عيال على مثواهم حتى صار ذلك خلقا تنزل منزلة الطبيعة فى حين ان اهل البادية على عكس ذلك دائما يحملون الســلاح متوحشين فى الضواحى وينفردون فى القفر والبيداء واثقين ببأسهم وأنفسهم ولذا (يقول ابن خلدون) فقد صار لهم البأس خلقا والشجاعة سجية يرجعون اليها متى دعاهم داع •

ويضيف ابن خلدون ما يوضح اعتماده على الملاحظة والمشاركة عند اجراء مثل هذه المقارنات (وذلك مشاهد بالعيان ، حتى فى معرفة النواحى والجهات وموارد المياه ومشارع السبل) (٢٤) •

---

(٢٣) على عبد الواحد وافى • علم الاجتماع (مرجع سابق) ص ٧٦ •
(٢٤) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ١٣٥ •

وليس أدل من ذلك عى اعتماد ابن خلدون على ملاحظة المجتمع الذى يستخلص عنه تعميماته · وقد أكد ابن خلدون أهمية الملاحظة ·

٤ ـ قراءة ما كتب حول موضوع علمه الجديد :

ان المتصفح للمقدمة ليجد ابن خلدون يصرح بانه قد قرأ الكثير من المؤلفات التى تدور حول اهتمامه وان كانت لم تقع على ما وقع عليه بالذات ـ علم العمران ·

فهو يوضح فى المقدمة المعنونة ـ فى فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والالماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط ان الذى يبحث فى هذا الموضوع محتاج الى ماخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر بقضيان بصاحبهما الى الحق وينكبان به عن الزلات والمغالط الاخبار اذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم يحكم اصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والاحوال فى الاجتماع الانسانى ولا يقيس الغائب عنها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور (٢٥) ·

وابن خلدون طبق هذا على نفسه ، ونستطيع ان نرى انه قرأ الكثير من الكتب التى تتناول ظواهر عمرانية بالدراسة من تناوله هذه الكتب بالنقد مقارنا ما جاء بها بما توصل هواليه · وهو هنا يشير مثلا الى اختلاف علم العمران عن علم الخطابة الذى راه أقوال مقنعة نافعة فى استمالة الجمهور لرأى محدد ، وكذلك فهو مختلف عن علم السياسة المدنية التى هى تدبير المنزل او المدينة بما يجب بمقتضى الاخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه ·

ولا أدل على قراءاته هذه من قوله : عن علمه انه علم مستنبط النشأة ولعمرى لم أقف على الكلام فى منحاة لاحد من الخليقة ما أدرى

---

(٢٥) ابن خلدون ، المقدمة ص ٩ ·

لغفلتهم عن ذلك ولسوء الظن بهم أو لعلهم كتبوا فى هذا الغرض واستوفوه ولم يصل الينا ، فانما وصل الينا علوم امة واحدة وهم اليونان · ولم نقف على شيء من علوم غيرهم (٢٦) ·

بل يوضح ابن خلدون انه قد قرأ ما يذكره الحكماء والعلماء فى اثبات النبوة · حيث وجد أنهم تناولوا بعض المسائل التى يتضمنها علمه الجديد ولكنهم تناولوا القليل منها ولم يستوفوها (٢٧) ·

ثم يشير الى قراءته لكتاب أرسطو فى « السياسة » قائلا وفى الكتاب المنسوب لارسطو المتداول بين الناس جزء صالح منه (يقصد لموضوع العمران ـ الا انه غير مستوف ولا معطى حقه من البراهين ومختلط بغيره وينقل نصا عن أرسطو من هذا الكتاب (٢٨) ·

ولم يكتف ابن خلدون بذلك اشارة الى قراءاته فى مجال الموضوع مثار اهتمامه ومحاولته الالمام بكل ما قيل وكتب مما يمكن ان يختلط بعلمه الجديد ، الما الناقد وقراءة المتفحص المقارن · بل يضيف ايضا مؤكدا قيامه بذلك

وكذلك نجد ان فى كلام ابن المقفع وما يستطرد فى رسائله من ذكر السياسات الكثير من مسائل هذا الكتاب غير مبرهنة كما برهناه انما يجليها فى الذكر على منحى الخطابة فى اسلوب الترسل وبلاغة الكلام ، ويضيف ابن خلدون :

« وكذلك فقد حوم القاضى ابو بكر الطرطوشى فى كتاب سراج الملوك وبوبه على أبواب تقرب من ابواب كتابنا هذا ومسائله ، ولكنه

---

(٢٦) المرجع السابق ، ص ٣٨ ·
(٢٧) المرجع السابق ، ص ٣٩ ·
(٢٨) المرجع السابق ص ٤٠ ·

لـم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الشاكله ولا استوفى المسائل ولا أوضح الادلة انما يبوب الباب للمسألة ثم يستكثر من الاحاديث والاثار وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس وحكماء الهند ولا يكشف عن التحقيق قناعا ولا يرفع للبراهين الطبيعية حجابا انما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ وكانه حوم على الغرض ولم يصادفه ولا تحقق قصده ولا استوفى مسائله (٢٩) ٠

وهكذا فان ابن خلدون قد قرا فى شتى فروع المعرفة العربى منها والمترجم ما كتب حول مقصده وموضوعه ٠ قرأ قراءة المتفحص الراغب فى التمييز وكان يحاول ان يرى الى اى حد نوقشت مسائل موضوع علم العمران ومن سبقه الى تناولها وهل تناولها بنفس التناول الخلدونى، بحيث ان ابن خلدون كان يقوم بجمع المواد الاولية لموضوع بحثه من المشاهدات وبطون التاريخ (٣٠) اى بطون الكتب وقد انتهى ابن خلدون الى ان ما كتب وان كان قد دار حول بعض مسائل علم العمران بالفعل الا أن التناول كان مختلفا بطريقة تجعل ما توصل اليه ابن خلدون جد مختلفا عن كل ما سبق كتابته فى هذا المجال٠

(٢٩) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤٠ ٠
(٣٠) على عبد الواحد وافى ، مرجع سابق ص ٧٧ ٠

ثالثـــــا

بعض اسهامات ابن خلدون فى علم الاجتماع

نحاول فيما يلى ان نوجز فى عرض بعض اسهامات ابن خلدون فى بعض المسائل الاجتماعية وحيث لا يتسع المجال لتناول اسهاماته كلها فى مجال الاجتماع من ناحية • وفى مجال الانثروبولوجيا من ناحية اخرى فاننا سنكتفى الان بتناول وجهة نظر ابن خلدون فى مجالات محددة • ونكتفى هنا بالقول بأن ابن خلدون قد عالج عددا كبيرا من النقاط منهـــا النقاط التالية (١) :

(وهى نقاط كانت دائما مثار اهتمام بين علماء الاجتماع القدامى والمعاصرين) •

أولا : نشأة المجتمع عند ابن خلدون •

ثانيا : البيئة الاجتماعية او المورفولوجيا الاجتماعية عند ابن خلدون

ثالثا : الظاهرة السياسية عند ابن خلدون •

رابعا : التطورية الاجتماعية عند ابن خلدون •

خامسا : الظاهرة الاقتصادية عند ابن خلدون •

---

(١) هناك عشرات النقاط والظواهر الاجتماعية التى تناولها ابن خلدون – لا يتسع المجال لتناولها هنا • ومن ذلك مثلا – الاقتصاد والظاهرة الاقتصادية ، وقد تناولها المؤلف عند ابن خلدون فى كتابه المشكلة الاقتصادية ونظرية الاجور والاسعار فى الاسلام ، ومنها اسهام ابن خلدون فى مجالات الفروق المجتمعية والنظم الاجتماعية الريفية والحضرية والبدوية وغير ذلك • وقد يخصص المؤلف لهذه الموضوعات مباحث أخرى مستقلة •

هذه أمثلة لموضوعات تناولها ابن خلدون بالبحث وسنتناول هنا بعض هذه الظواهر فقط حيث ان الكتاب لم يخصص أصلا لابن خلدون فى الوقت الذى يستغرق الحديث عن اسهامه الاجتماعى عددا كبيرا من كلام ابن خلدون فى المؤلفات ، ولهذا سنكتفى هنا بتناول النقاط التالية :

أولا : نشأة المجتمع عند ابن خلدون :

على غرار ما فعل أفلاطون وارسطو بدأ ابن خلدون يتناول اسباب نشأة المجتمع الانسانى • وقدم تفسيرات لهذه النشأة تعكس ايضا تأثره الكبير بالتفسيرات التى قدمها هؤلاء لنشأة المجتمع • ويتضح مدى تأثير الفكر اليونانى على ابن خلدون فى هذا الصدد فى قوله :

ان الاجتماع الانسانى ضرورى ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الانسان مدنى بالطبع • أى لابد له من الاجتماع الذى هو المدينة فى اصطلاحهم وهو معنى العمران (٢) • ومعلوم ان مجتمع المدينة او دولة المدينة هو مصطلح ورد بكتب اليونانيين بل نجد أن ابن خلدون قد كاد ان ينطابق هنا مع المصطلح الذى استخدمه ارسطو فى كتابه ـ السياسة حيث عبر ارسطو عن ميل الانسان للعيش مع بنى جنسه بقوله : « الانسان كائن سياسى بالطبع » (٣) •

الا ان ابن خلدون قد أضاف عوامل اخرى غير التى ابرزها المفكرون القدامى لنشأة المجتمع البشرى المنظم ، وعموما فقد أرجع ابن خلدون قيام المجتمع البشرى للاسباب التالية :

١ ـ الاجتماع البشرى ضرورة اقتصادية :

أوضح ابن خلدون ان الله قد فطر الانسان على النزوع نحو التكسب وركبه

---

(٢) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤١ •
(٣) أرسطو طاليس : السياسة ، مرجع سابق ، ص ٩ •

بحيث يعتمد فى حياته على عناصر محددة كالمأكل والملبس والمسكن ٠الخ وبحيث لا تصلح حياته الا بقدر محدد من هذه العناصر ، وفى نفس الوقت فان قدرة الفرد لا تمكنه من الحصول على القدر الضرورى اللازم لحياته من هذه العناصر • ومن هنا فقد كان استعانته بغيره فى سد هذه الاحتياجات أمرا ضروريا ، وحتمية اقتصادية ، يقتضيها عجز الانسان الفرد عن توفير حاجته اليومية وتقسيم العمل والتخصص الذى لا يصلح المجتمع البشرى بدونه • وقد عبر ابن خلدون عن هذه النقطة بقوله •

« ان الله سبحانه وتعالى خلق الانسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها الا بالغذاء ، وهداه الى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله ، الا ان قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفيه له بمادة حياته •

واذن فأول الامور الاقتصادية التى تحتم اجتماع البشر يتمثل فى عدم قدرة الفرد الواحد على سد حاجته - أما ثانى الامور الاقتصادية التى تحتم هذه الاجتماع عند ابن خلدون فيتمثل فى ان الاجتماع بين البشر من شأنه توفير امكانية التخصص وتقسيم العمل • ويعبر ابن خلدون عن ذلك بالتركيز على افتراض ان الانسان يحتاج فقط الى قوت يومى من الحنطة مثلا فانه لا يستطيع ان يحصل عليه الا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ ، وكل واحد من هذه الاعمال الثلاثة يحتاج الى مواعين والات لا تتم الا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخورى ، وان كان يأكله حبا من غير علاج فهو أيضا يحتاج فى تحصليه ايضا حبا الى أعمال اخرى اكثر من هذه من الزراعة والحصاد والدارس ويحتاج كل واحد من هذه الات متعددة وصنائع كثيرة ويستحيل ان تفى بذلك كله او ببعضه قدره الواحد ، فلابد من اجتماع القدرة الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لاكثر من أضعـــاف (٤) •

---

(٤) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤٢ •

ونعتقد ان ابن خلدون قد كان متأثرا بما ذكره أفـــلاطون فى هذا الصدد بجمهوريته حيث رأى أن (الدولة تنشأ عن عدم استقلال الفرد بسد حاجاته بنفسه وأفتقاره الى معونة الاخرين ، ولما كان الانسان محتاجا الى معونة الغير فى سد حاجاته وكان لكل منا احتياجات كثيرة لزم أن يجتمع عديد منا صحب ومساعدين فى مستقر واحد فنطلق على ذلك المجتمع اسم مدينة او دولة ، ويتبادل اولئك الاشخاص الحاجات وكل منهم عالم انه سواء كان اخذا او معطيا فى ذلك التبادل فالامر **عائد الى** فائدته الشخصية ان اصغر مدينة يمكن تصورها تتألف من أربعة اشخاص فى مدينة خيالية ، أول اركان المدينة فى نظرنا هو أنها انشئت لسد حاجاتنا الطبيعية وهذه الحاجات الطبيعية وهذه الحالات يحددها أفلاطون بالقوت (زراع) والمسكن (بناؤون) والكسوه (حاكه) ثم يمكن اضافـــة (الاســكاف) ٠ وهنا يعمل كل من هؤلاء الاربعة ما يلزم للجميع من منتجات (٥) كما ان ابن خلدون قد ذكر هنا ايضا ما ذهب اليه ارسطو من ان الانسان لا يستطيع ان يوفر احتياجاته الضرورية كان يطلـــب الاجتماع بصورة المختلفة (٦) ٠

٢ - الاجتماع البشرى ضرورة دفاعية او أمنية :

يضيف ابن خلدون أمرا اخر يحتم اجتماع البشر الى بعضهم البعض يمكن التعبير عنه بدافع الحصول على الامن ضد اخطار تترصد الانسان فى الطبيعة ، وقد عبر ابن خلدون عن ذلك بقوله :

يحتاج كل واحد من البشر ايضا فى الدفاع عن نفسه الى الاستعانة

---

(٥) أفلاطون الجمهورية ، نقلها للعربية حنا حناز ، دار العلم ٠٠٠ بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٠ ص ٥٦ ٠

(٦) ارسطو طاليس : السياسة ، ترجمة أحمد لطفى السيد ، مرجع سابق ص ٥٠ ٠

بابناء جنسه لان الله سبحانه لما ركب الطباع فى الحيوانات كلها وقسم القدرة بينها جعل حظوظ الحيوانات العجم من القدرة اكمل من حظ الانسان فقدره الفرس مثلا اعظم بكثير من قدره الانسان وكذا قدرة الحمار والثور وقدرة الاسد والفيل اضعاف من قدرته ، ولما كان العدوان طبيعيا فى الحيوان جعل لكل واحد منها عضوا يختص بمدافعته ما يصل اليه من عادية غيره - وجعل للانسان عوضا من ذلك كله الفكر واليد فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر والصنائع تحصل له الالات التى تنوب عن القرون الناطحة والسيوف • النائبة عن المخالب ، فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة ، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة ولا تفى قدرته ايضا باستعمال الالات المعدة لها ، فلابد من التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولا تتم حياته لما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة الى الغذاء فى حياته ولا تحصل له أيضا دفاع عن نفسه لفقدان السلاح فيكون فريسة للحيوانات ويعاجله الهلاك (٧) •

واذا كان ابن خلدون قد ساير افلاطون وأرسطو فى الحتمية الاقتصادية لنشأة المجتمع الانسانى ، عامة ينفرد فى القول بالعامل الدفاعى اولا من الذى جعله احد سببين لنشأة المجتمع البشرى ومعيشة الانسان فى جماعة •

ولابد هنا أن نوضح ان الدافع الا منى او الدفاعى هو أبرز العوامل التى استند اليها ابن خلدون فى تفسيره لنظام الدولة ايضا •

ذلك انه لم يكتف بأن يجعل هذا السبب عاملا لقيام الجماعة البشرية ومعيشة الانسان فى جماعة فحسب ، بل أنه عاد ليوضح ان هذا

---

(٧) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤٣ •

العامل كل الاثر فى انتظام هذا الاجتماع بعد ذلك فى شكل دولة · تركز حوله سلطة ونظام محدد ·

فاذا كان الانسان يميل للعيش فى جماعة ليضمن الحصول على الامان ووسائل الدفاع عن النفس ضد الاخطار الطبيعية المتمثلة فى الحيوانات المفترسة ، واخطار البيئة ·

فان المعيشة فى جماعة يتطلب سلطة تحمى الانسان من أخيـــه الانسان ، وبذلك فان عامل الدفاع والحصول على الامن لا يتوقف اثره بمجرد دفعة الانسان ليعيش فى جماعة ، بل اثره يمتد بعد ذلك فى انتظام هذه الجماعة ذاتها فى شكل دولة او ملك · ويذكرنا تفسيره وتعليله فى هذا الصدد ببعض الاتجاهات النظرية المحدثة فى نظرية العقد الاجتماعى التى حظيت بكثير من الانتشار فى الفكر السياسى المعاصر وهى تلك الاتجاهات التى ترعى أن الطبيعة الانسانية شريره عدوانية (هوبز) ·

بل ان رأيه يتطابق تماما مع هذه التفسيرات ، وانظر قوله فى هذا الصدد :

« ثم ان الاجتماع اذا حصل لبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لـــا فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ، وليست السلاح التى جعلت دافعه لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية فى دفع العدوان عنهم لانه موجود لجميعهم ، فلابـــد من شىء اخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم واسهاماتهم فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحدا الى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك (٨) ·

---

(٨) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤٣ ·

ثانيـــــــا

البيئـة الاجتماعيــة او الموروفولوجيا الاجتماعية

لقد سبق ان اوضحنا ان ابن خلدون قد استهدف من دراسته الوصول الى القوانين التى تحكم الظواهر الاجتماعية من حيث النشأة والتطور ٠

كتب ابن خلدون فى الباب الاول مقدمته ست مقدمات توفرت فى كتابه المقدمات والثامنة والثالثة والرابعة منها أظهار اثر البيئة الجغرافية فى المجتمع والسكان ٠ موضحا ذلك الاثر كما يبدو فى أخلاق البشر وألوانهم وطرقهم المعيشية ٠

ولم يكتف ابن خلدون بتناول هذه النقطة فى المقدمات الثمانية الاولى فحسب بل انه عرض فى معظم هذا الباب وكذا فى الباب الرابع من مقدمته الظواهر المتصلة بطريقة التجمع الانسانى - أى النظم التى يسير عليها التكتل الانسانى نفسه مركزا فى الباب الاول على اثر البيئـــة الجغرافية فى هذه الظواهر وفى غيرها من شئون الاجتماع هذه هى الشعبة التى سماها دوركايم بالمورفولوجيا الاجتماعية او علم البيئة الاجتماعية وظن هـو وتلاميذه انهم اول من عنى بدراســـة مسائلها وأول مـن فطـن الى خواصها الاجتماعية وأول من أدخلهـا فى مســائل عـلم الاجتمـاع ولم يـدر انــه سبقهـم الى ذلك العـلامة ابن خـــلدون بأكثر من خمسة قرون وأنه قد وقف على هذه الشعبة زهاء بابين كاملين فى مقدمته وثمة مسألة جدلية فى موقف ابن خلدون من رؤية البيئـــة الاجتماعية فالبعض يرى ان مراجعة مقدمة ابن خلدون فى هذا الشأن توضح اعتقاده الجازم بأن للبيئة دخلا كبيرا فى تحديد المميزات المختلفة التى تميز مجتمعـا عن اخـــر وذلك لدورهـــا الرئيسى فى تحـــديد ما يتميز به مجتمع عن اخر من تقاليد وعادات واذا كان ابن خلدون قد أعطى أهمية للبيئة والعوامل الجغرافية فانه لم يذهب بعيدا كما ذهب

مونتسكيو الذى رد كل ما فى المجتمع الى بيئته كما ذهب مونتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥) فى كتابه الشهير « روح القوانين » بل لقد ذهب مونتسكيو الى القول بأن التباين فى البيئة الجغرافية هو سبب الاختلاف بين الامم فى مختلف شئون الشرائع والقوانين والعادات ومستوى الحضارة وشكل الحكومة والنظم السياسية والاقتصادية والاخلاق والحرب ، وانها وراء ما تشاهد من تباينها فى الكثافة والتغلغل السكانى وتباينها فى قدر الحرية والاستغلال الذى ينعم به افراده بها ، بجانب ان مونتسكيو قد رد نشأة النزعات الديموقراطية فى التشريع الى البيئة كما حملها الوزر فى أشاعةنظام‌الاستبعاد والتبعية بمختلف‌مظاهرها سواء فى‌استبعادالشعوب بعضها البعض (الرق المدنى) واستبعاد الرجال لنسائهم (الرق العائلى) (١) ويذكرنا ذلك‌بما تذهب اليه المدرسةالجغرافية التى‌تزعمها «هنرى‌توماس»بكل

ويذكرنا ذلك بما تذهب اليه المدرسة الجغرافية التى تزعمها « هنرى توماس» (١٨٢١ - ١٨٦٢) تلك المدرسة التى أخذت تنظر الى الانســان على انه طفل البيئة الارضية وعلى هذا الاساس فان كل شىء يفعله الانسان وكل ظواهر اجتماعية تخضع لها يمكن ان تعزى الى البيئة الطبيعية . وتتخذ هذه المدرسة (مدرسة الجغرافيا البشرية) صورتها الواضحة عند احد الجغرافيين الالمان هو « فريد ريك راتسل » .

فقد كرر « راتزل على أثر الطبيعة على نظم المجتمع بحيث انتهى الى نوع من الحتمية الجغرافية . حيث كتب يقول فى عام ١٩٠٠ » ان فى التأثير القوى للارض يكمن شىء غامض يسبب قلقا نفسيا لان حرية الانسان الظاهرية تبدو معدومة وفى الواقع اننا نرى ان الارض مصدر كل عبودية فهى بكونها هى دائما وانها تقع دائما فى نقطة بذاتها من الفضاء

---

(١) على عبد الواحد وافى : المقدمة دار البيان العربى ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٢٩٢ .

تستخدم كدعامة صلبة لطباع الناس ولمطالبهم وعندما يحدث ان يسؤ هذا الاساس فانها لا تلبث ان تشعرهم بسلطانها وتذكرهم بانذارات حقيقية بأن كل حياة الدولة تمتد جذورها فى الارض وهى التى تنظم مصائر الشعوب بفظاظة عمياء فالشعب يجب ان يعيش على الارض التى تلقاها من يد القدر ويجب ان يموت عليها ويجب ان يخضع لقانونها (٢) ٠

واذا كان البعض قد انتقد ابن خلدون على اساس انه غالى فى مقالاته أثر البيئة الطبيعية فى البيئة الاجتماعية (ومن هؤلاء دكتور على عبد الواحد وافى) وقاس اهتمامه بابراز أثر البيئة ما ذهب اليه المدرسة الجغرافية مثل بكل وجين برون ومونتسكيو فلقد أبرز البعض الاخــر موقف ابن خلدون بوضوح من هذه النقطة فابن خلدون لم يقل بالحتمية الجغرافية ولم يقل أن الانسان طفل البيئة ومن ثم فلا يوجه الى من قال بذلك ٠

واذا كان البعض قد انتقد موقف ابن خلدون فى هذا الصدد وبنفس النقد الذى وجهه الى الجغرافيين ٠

على اساس ان ابن خلدون - ومونتسكيو والجغرافيين - لم يدع ان البيئة الجغرافية لا تحقق اثرها الا بفضل ما يحدث بينها وبين العوامل الاجتماعية من تفاعل وتضافر ٠ وأيضا على اساس ان البيئة اذا كانت تؤثر فى المجتمع وتوجهه احيانا وجهة خاصة فان المجتمع نفسه يؤثر فى بيئته ويخضعها لرغباته اذ كثيرا ما استطاع المجتمع أن يغير طبيعة البيئة الجغرافية ويذللها لارادته ٠ هذا بجانب نقطة هامة اذ كثيرا ما تنفس البيئة الجغرافية لشعوب معينة ولكن هذه الشعوب تختلف اختلافا كبيرا فى شتى مظاهر الحضارة ومختلف الحياة فسكان المناطق الاستوائية

---

(٢) السيد محمد بدوى : المورفولوجيا الاجتماعية وصولها المنهجية عند ابن خلدون ، مهرجان ابن خلدون ، مرجع سابق ص ١٨٤ ٠

بافريقيا يعدون من الشعوب البدائية على حين ان سكان تلك المناطق نفسها بأمريكا يعدون من ارقى الشعوب (٣) •

هذا النقد الذى وجه الى ابن خلدون على اساس انه قد غالى فى أبراز اثر البيئة ودورها بحيث اصبح يسير فى مستوى واحـــد مع الحتميين من الجغرافيين اذا فرضنا ان ذلك صحيح ـ اذا كان صحيحا ان ابن خلدون قد نبه الاذهان الى أثر البيئة وغالى فى أبراز هذا الاثر ، فلماذا لا ينسب اليه ظهور ونشأة الكتابات المورفولوجية فى حين تنسب الى أحد الجغرافيين الحتميين الذين جاءوا بعده بحوالى ستمائة عـــام واستنادا الى نفس السبب وهو المغالاة فى أثر البيئة ـ لقد ظلم البعض عالمنا المسلم العربى ظلما كبيرا بلا شك عندما يقول « أن الدراســات المورفولوجية من حيث تطورها فى تاريخ الفكر الاجتماعى قد بدأت بكتابات راتزل التى تنحو نحو الاخذ بالنزعة البيئية والتى تنادى بالحتميـــة الجغرافية والتى تؤكد على القيمة الاساسية والجوهرية للظواهر الطبيعية كحالة الطقس والتضاريس تلك التى تلعب دورها الحاسم فى تشكيل الظاهرة السكانية •

وعلى هذا الاساس نبه « راتزل » الاذهان كى تتجه نحو الالتفات الى الجوانب الفيزيقية للمجتمع وعدم اغفال اهمية الظاهرات الجرافيـــة والاقليمية فى دراسة المجتمعات على اعتبار الانسان هو سجين مكانه او أرضه او تجربته الفيزيقية (٤) •

هذه الملاحظات النقدية على موقف ابن خلدون بشأن البيئة وأثرها نجد ملاحظات على النقيض منها تقريبا فى أبحاث اخرى ، فقد ساق الدكتور

---

(٣) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٢٩٢ •

(٤) قبارى اسماعيل : الاتجاهات المعاصرة فى علم الاجتماع ، دار الطابة العرب ـ بيروت ـ ص ٧٠٢ •

محمد عبد المنعم نور حيث يقول « وقد تعرض ابن خلدون للبحث فى تأثير الاقاليم الطبيعية المختلفة على السلوك البشرى وغالى فى ذلك بعض المغالاة ذاكرا أمثلة كثيرة مستخلصا منها ان الاقاليم المعتدلة أحسن الاقاليم سكانا ولكن لم يناد بأن هذا التفسير الجغرافى هو الزاوية الوحيدة التى يمكن عن طريقها ان ننظر الى المجتمع بل أدخل فى حسابه أمورا أخرى كالاديان والاصول البشرية والعوامل النفسية والظروف الاقتصادية وغيرها وفى رأى ابن خلدون ان المجتمع يتأثر بطبقتين من الظواهر ٠

الاول : هى الظواهر الطبيعية فى المجتمع فى نظر ابن خلدون يتفاعل معها وتتفاعل معه فتؤثر فيه ويتأثر ويكيف نفسه تبعا لها ٠

الثانية : هى الظواهر الاجتماعية وهى التى تنبثق من الاجتماع ويخلقها المجتمع وقد كان مفكرنا العربى سباقا الى ملاحظة تدل على الذكاء والالمعية ، اذ فطن الى ان هذه الظواهر متداخلة ومتشابكة وهى لا تتأثر بالظواهر الطبيعية فحسب بل تتأثر وتتفاعل مع بعضها أيضا مما يجعله سابقا الى هذه النظرة التفاعلية لمدرسة أميل دوركيم التى تدعى لنفسها فضل الالتفات لمثل هذا التفاعل بين الظواهر الاجتماعية المختلفة (٥) ٠

واذا كان ابن خلدون قد توصل الى ذلك كله فى نظرته الى المورفولوجيا الاجتماعية فهل من جديد فى ما ذهب اليه دوركايم فى كتابه « قواعد المنهج فى علم الاجتماع » من ان المورفولوجيا الاجتماعية هى المقدمة الضرورية لكل جانب تفسيرى فى علم الاجتماع وانها هى الركيزة الاساسية والمقدمة الضرورية التى لا ينقل فهم علم الاجتماعكما أنها

---

(٥) محمد عبد المنعم نور : ابن خلدون كمفكر اجتماعى عربى ، مهرجان ابن خلدون ١٩٦٢ ، ص ٩١ ٠

الاساس النظرى الوحيد ليقام منهج التفسير فى علم الاجتماع ومن ثم كانت المورفولوجيا الاجتماعية علما تفسيريا (٦) ٠

وحسما لهذا الجدل فاننا نفصل متابعة معنى المورفولوجيا الاجتماعية وتاريخها ثم موقف ابن خلدون منها ٠ ونرى ان نعرض هنا أولا هذه النقاط كما وردت فى مقاله بهذا الصدد للدكتور السيد محمد بدوى ـ اذ نميل الى انها قد أوضحت هذه النقاط جميعها كما أوضحت الموقف الخلدونى بطريقة واضحة ومنطقية الذى يحتوى مظاهر النشاط الاجتماعى ثم يسمح بدراسة اوجه النشاط الاجتماعى ذاته من حيث تأثرها وتكيفها بهذه البيئة ٠

فالوروفولوجيا الاجتماعية اذن هى تعبير أقترحه « دوركايم» ومدرسته للدلالة على الدراسة التى تهتم بأشكال المجتمعات وبنائها المادى وعدد الوحدات الداخله فى تكوينها وكيفية توزيعها على سطح المكان الذى تعيش فيه كما تدرس كذلك توزيع السكان بوجه عام وأثر الهجرة الداخلية والخارجية فيه وطبيعة وسائل النقل واهميتها واشكال المجموعات السكنية ٠

وبمعنى ان المورفولوجيا الاجتماعية تستند اصلا الى دراسة هذه الكتلة او المجموع البشرى بأعتباره احد العناصر الفيزيقية والاصول المادية للمجتمع ٠

ومن ثم فالمورفولوجيا الاجتماعية انما تدرس بصفه خاصة أشكال التجمعات البشرية وكيفية توزيع هذه التجمعات البشرية على سطح الارض ولا يقتصر مجال المورفولوجيا الاجتماعية على مجرد دراسة

---

(٦) قبارى محمد اسماعيل : مرجع سابق ، ص ٦٨٩ ٠

اشكال التجمعات الانسانية وكيفية توزيعها كعطاء بشرى وانما تركز ايضا على الدراسات المورفولوجية على بحث انواع العلاقـــات الايكولوجيـــة تلك العلاقات التى تربط الاساس الفيزيقى للمجتمع بمختلف انواع المناشط الانسانية والجهود البشرية التى يبذلها الانسان الاجتماعى فى تحديه الصارم المستمر ازاء البيئة الفيزيقية وأرتكازا الى هذا السهم تتدخـل العوامل الايكولوجية والمناشط الاجتماعية وتتدرج فى أطار او فى مجال المورفولوجيا الاجتماعية على اعتبار ان الظواهر المورفولوجية انما لا ترجع الى جهود الانسان الفرد وانما تصور ظواهر المورفولوجيا على تلك المناشط الانسانية الكلية التى ترتكز بالجهود الجمعية المنبثقة عن المجموع الكلى للكتلة البشرية واستنادا الى العلاقات والمناشط الجمعية وبالتالى فان العلاقة الايكولوجية لا تستند الى الانسان الفرد وعلاقته بالارض او التربة وانمـا تقوم العلاقات الايكولوجية استنادا الى النشاط الجمعى فى علاقته بالبيئة الطبيعية . واذا كان الامر كذلك فمن المؤكد ان نذهب الى ان الاساس المـادى للمجتمع يتمايز ويختلف طبقا لقلة او زيادة كثافة السكان كما ستغير هذا الاساس البشرى وفقا لازدياد درجـة التركيز السكانى فى المدينة او لانخفاض درجة الكثافة البشرية وتخلخلهـا فى مجتمعات الحدود وبالاضافة الى تلك الحقيقة الخاصة بالتركيز والتخلخل للكثافة السكانية فان الاساس المورفولوجى للمجتمع يعتمد ايضا وفى نفس الوقت على المساحة الاقليمية للمجتمع وعلى مدى ارتباط هذه المساحة بالنسبة لاعداد السكان حيث المساحة هى العلة المكانية التى يقتضاها تتخلخل او تتركز درجة الكثافة السكانية . وتوضح هذه الافكار أن الاساس المادى للمجتمع انما يكون له اثاره البعيدة فى التفاعل المباشر مع سائر الظاهرات الاجماعية برمتها حيث يكون لهذا الاساس المورفولوجى صداه أما على نحو مباشر أو غير مباشر على مختلف نظم أو انسان

البناء الاجتماعى الكلى (٧) ٠

واذا كان سر الاهتمام بالدراسة المورفولوجية للمجتمعات ينحصر فى اقتناع الباحثين بأن بعض التغيرات الكمية للمجتمعات يمكن ان تتخذ اساسا لتفسير التغيرات الكمية واذا كان « دوركايم » قد طبق هذه الطريقة فى دراسته عن تقسيم العمل وأعبرها منهجا اساسيا لتفسير الظواهر الاجتماعية ٠

ويورد الكاتب فى مقالته فقرة عن عمل « دوركايم » يربط بينه وبين عمل ابن خلدون ربطا مباشرا ٠ فعند « دوركايم » تقوم الحياة الاجتماعية على اساس محدد فى اتساعه وفى شكله ويتكون هذا الاساس من جمهور الافراد الذين يؤلفون المجتمع ومن الطريقة التى يتوزعون بها على سطح الارض ومن طبيعة وشكل الاشياء المختلفة التى تؤثر فى العلاقات الجمعية ويختلف الاساس الاجتماعى تبعا لعدد الساكن قلة أو كثرة ولكثافتهم أو تخلخلهم وتبعا لحالة السكان سواء كانوا مجتمعين فى المدن او موزعين فى الريف وتبعا للنظام الذى تقام به المدن والبيوت لما يكون عليه المكان الذى يشغله المجتمع من كبير او قليل ٠ وتبعا لما تكون ليه الحدود التى تحده وطرق المواصلات التى تشغله ٠٠٠ الخ ٠ ومن ناحية اخرى يؤثر كوين هذا الاساس بطريقة مباشرة على كل الظواهر الاجتماعية تماما كما ترتبط الظواهر النفسية ارتباطا مباشر أو غير مباشر بحالة المخ هاهى اذن جملة من المسائل التى تهم علم الاجتماع دون شك والتى ينبغى ان تصدر عن علم بذاته حيث انها تتعلق كلها بموضوع واحد ٠ هذا العلم هو الذى يقترح تسميته بالمورفولوجيا الاجتماعية ٠ ويعلق الكاتب على هذه الفقرة قائلا : كانى بدوركايم حين كان يكتب هذه الفقرة ليتصفح فصول مقدمة ابن خلدون ويأخذ منها رؤوس

---

(٧) قبارى أسماعيل : المرجع السابق ، ص ٦٧٩ ٠

الموضوعات التى تهتم بدراسة اشكال المجتمعات حجمها ودرجة اتساعها وأسسها الجغرافية .

ويثير الكاتب هنا نقطة تفضل تناولها ببعض التفصيل وهى العلاقة بين كلمة (ديموجرافيا) وكلمة (الايكولوجيا) وكلمة (الايكولوجيا الانسانية) . واذا كنا قد عرضنا لفكرة « دوركايم » فى هذا الشأن فاننا نتناول رأى « هاليفكس » هنا ذلك ان الباحث يذكر هنا ان البعض قد رأى أطلاق اسم الديموجرافيا (أى دراسات السكان) لتشير الى الموضوعات السابقة بدلا من الاشارة اليها تحت اسم (المورفولوجيا) الا ان هاليفكس يرى ان كلمة (مورفلوجيا) أدى باليقين عن جميع هذه الدراسات المتصلة باشكال المجتمعات من كلمة ديموجرافيا ويبرز هاليفكس تفضيله لاستخدام كلمة (المورفولوجيا) عن الديموجورفيا قائلا : ان الاولى تتضمن معنى العلم ولا تقتصر على الوصف وحده . وثانيهما لانها تؤكد ان الاهتمام فى الدراسة يجب الا تنصب على الاعداد وحدها بل على شكل المجتمع المادى وظواهره المكانية وعلى النشاط الاجتماعى الذى ينشأ عن تفاعل السكان مع البيئة .

ويوضح الكتاب ان الدراسات الامريكية لاتستخدم كلمة المورفولوجيا ولكنها تشير الى نفس موضوعاتها ودراستها باسم اخر وهو « الايكولوجيا الانسانية » وأنهم ينظرون اليها على أنها تركيب بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية مع ميل نحو الجغرافيا وان « ما كنزى » أحد زعماء المدرسة الايكولوجية موضوع هذه الدراسة بقوله « الايكولوجية الانسانية تدرس الظواهر المكانية التى تنتج عن العلاقات المتبادلة والاختلاط بين الناس وغرضها الكشف عن العوامل التى تفسر الاختلاف فى طريقة استغلال الانسان للبيئة وفى توزيع السكان فى البقاع المختلفة وبالنظم التى يخضعون لها علاقاتهم .

والان اذا كنا قد أشرنا الى المسميات الجديدة التى ابتكرها

« دوركايم » (المورفولوجيا) ذلك الاسم الذى وضعه العلماء الامريكان لنفس الموضوع وهو الايكولوجيا الانسانية •

فان هذه فقط كانت ـ على ما سبق وأشرنا ـ مجرد مسميات جديدة لموضوعات قديمة سبق ان تناولها الكثيرون ممن أهتم بدراسة ظواهر البيئة وخصائصها الجغرافية من ناحية وابراز اثرها على نشاط السكان وعلى نظمهم الاجتماعية فلم يكن لدوركايم فى الواقع ولا للامريكان فضل أبتكار ذلك بل أنه يرجع الى ابن خلدون على ما سبق وما سيرد تفصيلا٠ هذا من ناحية ومن ناحية اخرى فان المدارس والعلماء التى اهتمت بهذا من ناحية ومن ناحية اخرى فان المدارس والعلماء التى اهتمت بهـذا الموضوع قد أنزلقت نحو القول بحتمية جغرافية •

ورأينا ذلك فى ما أوردناه من أعمال « بكل » و « فريدريك راتزل » من اتباع مدرسة الجغرافيا البشرية وأبرزنا هذه الحقيقة عند «مونتسكيو» فى كتابه (روح القوانين » ولم نتعرض ايضا لتسرب هذه الحتمية عند الفريوقراط فى الاقتصاد الذى رأوا ان القوانين الطبيعية هى الشروط الجوهرية التى يتم كل شىء بمقتضاها فى نطاق النظام الذى انشأة خالق الطبيعة •

فاننا هنا نود مع السيد بدوى تأكيد نقطتين الاولى تقسيم الدراسة الاجتماعية الى ظواهر مورفولوجية وظواهر وظيفية يرجع أصلها الى ان ابن خلدون بحيث نرى معه ان ذلك هو المنبع الذى استمد منه جميع هؤلاء المفكرين فكرتهم عند تأثير البيئة والظواهر الفيزيقية فى النظم الاجتماعية اذ انه حين استنكر ما كان يذهب اليه المؤرخون قبله من سرد لعادات الناس وطبائعهم على انها غرائب وطرائف اكد فى الوقت نفسه فى رغبته ان يفسر تلك الظواهر ويعللها بالرجوع الى أسبابها الحقيقية الكامنة فى ظروف البيئة التى تعيش فيها كل جماعة انسانية •

أما النقطة الثانية التى نود ان نبرزها فهى أن ابن خلدون لم ينزلق

الى القول بالحتمية التى قال بها « مونتسكيو » و « الفريوقراط » ومدرسة الجغرافيا البشرية بحيث لم ينسب كل خصائص المجتمع وسكانه الى الخصائص المكانية اى الى خصائص بيئة المجتمع بل نجده يفسح مجالا للعوامل الاجتماعيــة فى تقدم الحضارة الانسانية بحيث لم ير ابن خلدون ان ثمة جانبا واحدا يؤثر فى الاخرين رأى علاقة تفاعل تبادل بين كل من الجانب الانسانى وجانب الطبيعة بحيث رأى الانسان فى تفاعل بيئته وأظهر ان تأثير الانسان على البيئة يبرز بمجرد تحرك الانسان من المرحلة الارقى حيث يحقق الانسان عندئذ عن طريق التعاون وتضافر الجهود نوعا من التقدم التكنولوجى ٠

وعندئذ يصبح الانسان قادرا على التحكم فى الطبيعة وقادرا على تسخيرها بحيث تخدم أغراضه وأهدافه ٠

واذا كان ما ذهب اليه ابن خلدون من تأثير متبادل بين البيئــة والنظم الاجتماعية قد أثار ردود فعل مختلفة اكتفينا منها بعرض صورتين صورة رأته يغالى فى اظهار أثر البيئة وتضعه فى نفس موقف الجغرافيا البشرية التى تقول بالحتمية ورأينا ان على عبد الواحد وافى يمثل هذا يمثل هذا الرأى ٠

حيث يشير فى مقدمته الى ذلك الرأى قائلا : ان ابن خلدون لم يوفق كل التوفيق فى بحوثه الخاصة بالعلاقة بين الظواهر الاجتماعية وظواهر البيئة الجغرافية فقد بالغ فى أثاره هذه البيئة فى شئون الاجتماع ونسب اليها اكثر مما لها فى الواقع ٠ فى حين وجدنا ان هناك رأى يــــرى عكس ذلك ٠

ومع اننا سنعتمد على عرض بعض نصوص المقدمة التى اعتمـد عليها هذا الرأى فاننا سنورد هذا الرأى بالكامل لاشتماله على تقييمممتاز فى رأينا لعمل ابن خلدون من ناحية وللرد على ذلك النقد الذى يوجهه البعض الى ابن خلدون والذى يهتم فيه ابن خلدون بالحتمية من ناحية

وينقص ايضا من تلك القوانين التى توصل اليها ابن خلدون على رغم انه لم يقم بالاستقراء الكافى الذى يجعل ما توصل اليه من حقائق يتمتع به القوانين من عمومية ويسوق « على عبد الواحد » هذا النقد قائلا : « ان ابن خلدون لم يستقر الظواهر الا عند امم معينة وهى عصور خاصة وانتهى من هذا الاستقراء الناقص الى افكار وقوانين ظن انها عامة تصدق فى كل زمان ، وهذا معناه ان ما توصل اليه ابن خلدون هى حقائق وقتية وليس قوانين عامة » ويرد السيد محمد بدوى هنا على هذين النقدين الموجهين الى ابن خلدون بالقول » ان ابن خلدون قد استقرأ فى الحقيقة الظواهر فى جميع الامم التى وصلت اليه اخبارها وفى جميع العصور التى استطاع ان يعثر فيها على معلومات يقينية • واذا كان قد وصل الى أفكار وقوانين ظن انها عامة فذلك لا يضره فى شىء اذن ان كل علم وخاصة العلوم الانسانية كالتالريخ والاجتماع لا يستطيع التنبؤ بما سيكون عليه قوانين المجتمع وخاصة المستقبل البعيد ويكفيه ان يصل الى القوانين التى يستنبطها فى امانة علمية لا يشوبها التحيز من واقع الظروف والملابسات التى عاش فيها • فكلمة قانون فى حد ذاتها لا تعنى حقيقة أبدية تصدق فى كل زمان ومكان فالقانون لا يعتبر عن علاقة بين ظاهرتين او اكثر فاذا تغيرت احدى الظواهر التى بنى عليها القانون تغير القانون تبعا لذلك ومع ذلك فان ما اورده ابن خلدون يوضح ان كثيرا من القوانين التى توصل اليها والتى رأى الكثير أنها تعبر عن حقائق وقتيه قد وضح أنها تعبر عن حقائق مازالت سارية الى يومنا هذا •

ويوضح الباحث ما يذهب اليه فى هذا الشأن بالاشارة الى النقاط التاليـــــة :

العوامل المناخية وعلاقتها بانتشار العمران :

يوضح ابن خلدون ان ثمة علاقة بين درجة الحرارة من ناحيـــة ودرجة كثافة السكان وانتشار العمران من ناحية اخرى • وهنا يقول

ابن خلدون ان الحكماء قديما قسموا هذا المعمور فى جهة الشمال بالاقاليم السبعة بخطوط وهمية اخذه من الغرب الى الشرق وعروضها مختلفة عندهم (٨) • ومن هنا يقسم ابن خلدون المعمور من الارض الى سعة أقاليم الاولى هو ما حول خط الاستواء وهو شديد الحرارة قليل العمران والسكان ويليه من جهة الشمال الاقليم الثانى ثم الثالث فالرابع فالخامس والسادس والسابع وهو اخر العمران من جهة الشمال اما من جهة جنوب خط الاستواء فقد اعتقد ابن خلدون انه قليل العمران كثير الخلاء •

وهذه النقاط يوضحها ابن خلدون فى نص يسوقه الباحث يقول « وافراط الحر يفعل فى الهواء تحقيقا ويمتنع من التكوين لانه اذا افرط الحر جفت المياه والارطوبات وفسد التكوين فى المعدن والحيوان والنبات اذ التكوين لا يكون الا بالرطوبة ثم اذا مال رأس السرطان عن سمت الرؤوس فى عرض خمس وعشرين فما بعده نزلت الشمس عن المسامته فيصير الحر الى الاعتدال أو يميل عنه ميله قليلة فيكون التكوين ويتزايد على التدريج الى ان فرط البرد فى شدته لقله الضوء وكون الاشعة منفرجة الزوايا فينقص التكوين ويفسد التكوين من جهة شدة الحر اعظم منه فى جهة البرد لان الحر اسرع تأثيرا فى التحقيق من تأثير البرد فى الجمد • فلذلك كان العمران الاقليم الاول والثانى قليلا وفى الثالث والرابع والخامس متوسطا الاعتدال او الحر لنقصان الضوء وفى السادس والسابع كثيرا لنقص الحر وينتهى ابن خلدون من ذلك بقوله • فلهذا كان العمران فى الرابع الشمالى اكثر وأدق (٩) •

ويعلق الباحث على هذا النص قائلا بالطبع فان تاريخ الحضارات يؤيد ماذهب اليه ابن خلدون من حيث وجود علاقة وثيقة بين درجة

---

(٨) المقدمة •• الجزء الاول ، ص ٤٤٠•

(٩) المرجع السابق ص ٤٣٧ •

الحرارة ودرجة العمران فالحضارات العريقة مثل حضارات مصر وبابل وفارس واليونان والرومان نشأت فى الاقاليم المعتدلة المناخ وهى التى أشار اليها ابن خلدون بالاقليم الثالث والرابع والخامس • وكذلك فان ما أشار اليه ابن خلدون من ازدياد العمران فى الاقاليم المائلة للبرودة عنه فى الاقاليم المائلة للحرارة فهو ايضا صحيح وذلك لان الحرارة تسبب الاسترخاء والكسل اما البرودة فتحفز على النشاط والعمل وهنا يتدخل العنصر الانسانى الذى قلنا ان ابن خلدون لم يغفله فى تفسيراته فلو كان الانسان يخضع للمناخ خضوعا سلبيا لكان سلوكه بالنسبة للبرودة مماثلا لسلوكه بالنسبة للحرارة والهرب من الاقاليم الباردة كما يهرب من الاقاليم الحارة الى الاقاليم المعتدلة ولكنه استطاع وعن طريق العمل الجماعى من الاقاليم الباردة ان يجد مكانا صالحا لسكناه لانه أدرك على حد قول ابن خلدون فساد التكوين من شدة الحر أعظم من جهة شدة البرد •

ويقول ابن خلدون فى المقدمة الثالثة تحت عنوان « فى المعتدل من الاقاليم والمنحرف وتأثير الهواء فى ألوان البشر والكثير من أحوالهم » ان الاقاليم المعتدلة سكانها من البشر اعدل اجساما وألوانا وأخلاقا وأديانا حتى التنبؤات فانما توجد فى الاكثر فيها ذلك ان الانبياء والرسل انما يختص بهم أكمل النوع فى خلقهم • قال الله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس » أهل هذه الاقاليم اكمل لوجود الاعتدال لهم فتجدهم على درجة من التوسط فى مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم ويبعدون عن الانحراف فى عامة احوالهم •

وهذا القول يعلق عليه الدكتور السيد بدون بالقول انه يتم عن ملاحظة المختلفة واثر المناخ فى طريقة بنائهم للمساكن ومعاملاتهم ونظمهم المعيشية وهى كلها لا تخرج عما تقرأوه فى كتب علماء الانثروبولوجيا وعلماء الاجناس المحدثين انظر مثلا الى قوله « واما الاقاليم البعيدة من الاعتدال

مثل الاول والثانى فأهلها أبعد من الاعتدال فى جميع احوالهم فبناؤهم بالطين والقصب وأقواتهم من الذرة والعشب وملابسهم من أوراق الشجر او الجلود واكثر عرايا من اللباس وفواكــه بلادهم وأدمهـــا غريبة التكوين ماثلة الى الانحراف وأخلاقهم مع ذلك قريبـــة من خلق الحيوانات والعجم حتى لينقل عن الكثير من أهل الاقليم الاول انهم يسكنون الكهوف والغيافى ويأكلون العشـــب وانهم متحشون وغير مستأنسين يأكلون بعضهم بعضا والسبب فى ذلك انهم لبعدهم عـــن الاعتدال يقرب عرض امزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم ويبعدون عن الانسانية بمقدار ذلك وكذلك احوالهم فى الديانة ايضا .

ويقول ابن خلدون فى المقدمة الرابعة (فى أثر الهواء فى اخـــلاق البشر) موضحا (العلاقة بين الهواء وأخلاقيات المجتمع) :

اذا كان الهواء ساخنا فانه يبعث على النشوة ويكون السكون أسرع استجابة لدواعى الفرح والسرور وأكثر انبساطا . اما سكان التلال الباردة فترى أهلها مطرقين اطراق الحزن ويفرط فى نظر العواقب حتى أن الرجل منهم ليوفر قوت سنتين من حبوب الحنطة ويباكر الاسواق لشراء قوت يومه مخافة ان يرزأ شيئا من مدخره .

وبهذا التعليق يرفض ابن خلدون ماذهب اليه المسعود الذى نقل عن جاليذوس ويعقوب ابن اسـحق الكندى تفسـيرا يرتبط بالخصـــائص الفيزيقية للسودان حيث يفسر المسعودى ذلك بأنه يرجع لضعف ادمغتهم وما نشأ عنه من ضعف عقولهم .

ويعلق الباحث على هذه العبارة بالقول بأنها توضح أثر المناخ فى مزاج الناس أولا وفى سلوكهم ثانيا ، فسكان المناطق الحارة او الاميل الى الحرارة يميلون الى الدعابة والمرح ويستخفهم الطرب وتفيض مشاعرهم واحساساتهم فى حريتهم وفى طريقة تعبيرهم اما سكان المناطق الباردة فانهم متحفظون لا يظهرون مشاعرهم بسهولة كما انهم ونظرا لقسوة

الظروف الجوية عندهم احيانا يتميزون بالتدبير والتدبر فى الامور المعيشية فقد يغمر الجليد أرضهم لشهور ولذلك يجب ان يختزنوا من أقواتهم ما يكفيهم مدة طويلة • وهنا يظهر مرة اخرى اثر النشاط الانسانى فى التغلب على مصاعب البيئة وقد أدى هذا النشاط الى تقدم الوسائل التكنولوجيا فى البلاد الباردة مما ساعد على تسخير الطبيعة لخدمة مصالح الانسان •

ويقول ابن خلدون فى المقدمة الخامسة تحت عنوان (فى اختلاف احوال العمران فى الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الاثار فى ألوان البشر وأخلاقهم) ما يلى :

ونجد الفاقرين للحبوب والاقاليم والادم من أهل القفار احسن حالا وفى جسومهم وأخلاقهم من أهل التل المنغمسين فى العيش فألوانهم أصفى وأبدانهم أنقى واشكالهم اتم وأحسن وأخلاقهم أبعد عن الانحراف وذهانهم اثقب فى المعارف والادراكات هذا أمر تشهدها انحراف التجربة فى كل جيل منهم والسبب فى ذلك ان اكثر الاغذية وكثرة الاخلاق الفاسدة العفنة ورطوبتها تولد فى الجسم فضلات رديئة • ويتبع ذلك انكثاب الالوان وقبح الاشكال من كثرة التخم كما قلنا وتغطى الرطوبات على الاذهان والافكار بما يصعد على الدماغ من أبخرتها الرديئة فتجىء البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال بالجملة •

ويعلق الباحث على هذه العبارة بأنها ملاحظة اخرى ذات قيمة عامة تتصل بعلاقة سلامة البدن وصفاء الذهن بالاعتدال فى المأكل والمشرب فكثير من الناس يعتقدون ان كثرة الطعام وتعدد اصنافه يحقق القوة لانه يسمح بالحصول على العناصر المختلفة لبنائه ولكن البحوث الطبية وبحوث التغذية التى قام بها العلماء فى العصر الحديث اثبتت عكس ذلك واثبتت صواب رأى ابن خلدون وأظهر ان عددا كبيرا من الامراض التى تصيب الانسان كأمراض الكبد والكليتين وضغط الدم وتصلب الشرايين

سببها الافراط فى الطعام لانه يؤدى الى تراكم السموم فى الجسم واجهاد الاجهزة التى تقوم بافراز العصارات المختلفة لهضمه • ومن ناحية أخرى فان الافراط فى الطعام وكثرة الدسم يؤدى الى الترهل ويضعف قدرة المرء على الحركة وينتج عن ذلك الخمول وبلادة الذهن •

وبعد أن يسوق الباحث هذه النقاط يعود ليعقب عليها بما يفيد ما ذهب اليه من أن ابن خلدون قد نجح فى تجنب الانزلاق للحتمية من ناحية وأنه لم يكن مغاليا فيما ذهب اليه من أثر للبيئة فيقول :

أن هذه الفقرات التى تدمناها عن أثر المناخ فى أمزجة الناس وطرق معيشتهم وطريقة سلوكهم وسلامة ابدانهم تشتمل على اراء صائبة وعلى حقائق ذات قيمة عامة لا تقتصر على شعب بعينه ولا على زمن بعينه كما أننا لا نرى فيها أى أثر للتعنيف الذى ادعى بعض العلماء وجوده عند ابن خلدون ، ومن الجدير بالذكر ان ابن خلدون لم يقل فى شرحه لنتائج تأثير المناخ بل اقتصر على ذكر النتائج التى تصل بالمظاهر الخارجية للمجتمعات ولم يورط نفسه فيما تورط فيه « موسكيو » من حيث تفسير كثير من النظم الاجتماعية المعقدة بالرجوع الى عامل المناخ وحده من ذلك مثلا ان « مونتسكو » اراد تفسير نظام تعدد الزوجات فى البلاد الشرقية والاسلامية فرده الى عاملين كلاهما يرجع الى تأثير المناخ فالجو الحار فى نظره يزيد من الحساسية الجنسية ويدفع الرجل الى الزواج باكثر من واحده لارضاء هذه الغريزة كما ان اثر الجو الحار يظهر حسب قوله فى زيادة عدد المواليد من الاناث زيادة تفوق بكثير عدد الذكور ولذلك فان الرجل يتزوج مرة واحدة لاحداث التكافؤ العددى بين الجنسين •

فاذا كان الزواج بأكثر من واحدة يحدث ـ حسب زعم مونتسكو ـ بدافع من الحاح الغريزة الجنسية فما السبب الذى يدفع كثير من الغربيين لاتخاذ خليلات متحايلين بذلك على قانون وحدة الزوجة مع العلم بأن الغريزة الجنسية لديهم لابد ان تكون معتدلة حسب منطق مونتسكيو

بسبب الجو المعتدل او البارد الذى يعيشون فيه اما من ناحية زيادة عدد الاناث من المواليد بسبب الجو فقد اثبتت الاحصاءات الحديثة خطأ ذلك الاعتقاد واصبح من الحقائق المعترف بها اليوم ان عدد المواليد من الذكور يفوق دائما عدد المواليد من الاناث وذلك بالنسبة لجميع الاجواء وفى جميع المجتمعات . ثم يتفوق عدد الاناث عن الذكور فى سن الشباب وفى سن الاكتمال نظرا لتعرض الرجال لاخطار العمل واخطار الحروب وزيادة نسبة الوفيات بينهم فاذا كان السبب فى نظام تعدد الزوجات هو تفوق الاناث للزم ان تأخذ بهذا النظام جميع المجتمعات . ويعلق الباحث أسباب هذه الاخطاء التى وقع فيها مونتسكيو قائلا :

ان هذه الاخطاء وغيرها مما وقع فيه منتسكيو سببها اعتياده فى تفسيراته على عامل واحد أما ابن خلدون فقد كان يدرك ادراكا واضحا أن الظواهر الاجتماعية وخصوصا ما كان متصلا منها بالعقائد - ظواهر مركبة تتكون بتفاعل عدد من العوامل الطبيعية الاقتصادية الخلقية كما انه يستقرىء الظواهر استقرارا كاملا فلا يؤكد نتيجة الا بعد ان يمحصها تمحيصا كافيا . ولعل الكاتب كان يلمح بذلك الى أعتراضه على القول بالاستقراء الناقص الذى نسبه الدكتور على عبد الواحد وافى لابن خلدون وارجع اليه ما توصل له ابن خلدون من قوانين وذلك عندما وصف هذه القوانين بأنها مؤقته وليست عامة وهو ما عارضه الباحث على ما سبق وأوضحنا .

وينتقل ابن خلدون بعد ذلك الى معالجة مورفولوجية رائعة . فنجده فى الباب الرابع الذى يعطيه العنوان التالى « فى البلدان والامصار وسائر العمران وما يعرض فى ذلك من الاحوال وفيه سوابق ولواحق » .

يعرف لما سماه « دوركايم » بالمورفولوجيا الاجتماعية حيث عالج هنا الظواهر المتصلة بطريقة التجمع الانسانى وبالتطور الذى يسير عليه المجتمع او انشاء مواطن التجمع كالمدن والقرى والامصار والمساكن والطرق

التى يتبعها فى تصميم أشكالها ومرافقها ووظائفها ومواقفها بالنسبة الى الجبال والبحار والانهار والبحيرات وجميع ما يتصل بهذه الشئون)(١٠) ، ومتابعة ما كتبه ابن خلدون هنا توضح موقفه فى معالجة هذه الامور فيما هو فى فصل يفرده لما يجب مراعاته فى أوضاع المدن وما يحدث اذا غفل عن تلك المراعاة (١١) · ويمكن لنا تحديد ما يراه ضروريا هنا على النحو التالى · ينطلق ابن خلدون فيما يراه ضروريا من ان ذلك أمر تحكمه ظروف البيئة الجوية والفيزيقية ويعبر عن ذلك بقوله بوجوب ما تقتضيه الاحوال لسماوية والارض فى بناء المدن · ومراجعة ما كتب ابن خلدون هنا توضح انه يمكن اجمال ما يذهب اليه على النحو التالى (١٢) ·

١ - ثمة ما هو ضرورى لتوفير الحماية ودفع المضار من سكان المدينة وينقسم ذلك الى شقين فهناك ما يتصل بالمظاهر الفيزيقية وما يتصل بالعوامل المناخية او ما أسماه ابن خلدون بالاحوال السماوية ·

٢ - ثمة ما هو ضرورى لتسهيل أو توفير المرافق للمدينة ·

أولا : فاما توفير الحماية لسكان المدينة فذلك أمر يجب مراعاته :

(أ) اختيار موقع حصين للمدينة فيرى ابن خلدون موضع المدينة يجب ان يكون فى مكان يمتنع عن النيل بحيث يكون على هضبة متوعرة من الجبل ·

(ب) كما رأى أن يضرب حول منازل المدنية ومؤسساتها بسور يمنعها من الاعداء ·

---

(١٠) ابن خلدون : مرجع سابق ، ص ٨٣١ ·
(١١) المرجع السابق ، ص ٨٣٧ ·
(١٢) المرجع السابق ، ص ٨٣٠ ·

(ج) أماما يتصل بالاحوال السماوية او بالعوامل الجوية فيوضح ابن خلدون هنا وجوب ان يراعى فى بناء المدن حماية أهلها من الافات السماوية ، وما يراعى فى ذلك الحياة من الافات السماوية طيب الهواء لسلامتها من الامراض فان الهواء اذا كان راكدا خبيثا او مجاورا للمياه الفاسدة او منافع متعفنة او مروج خبيثة أسرع اليه العفن من مجاورتها فأسرع المرض للحيوان الكائن فيه لا محالة وهذا مشاهد • والمدن التى لم يراع فيها طيب الهواء كثيرة الامراض فى الغالب وقد اشتهر بذلك فى قطر المغرب بلد قابس من بلاد الجريدة بافريقيا (وكانت كلمة افريقية تطلق فى عهد ابن خلدون على المغرب الذى كان يشمل تونس وما اليها بينما كانت تطلق كلمة المغرب الاوسط على الجزائر وما اليها والمغرب الاقصى على مراكش وهو ما يسمى الان بالمغرب) (١٣) •

فلا يكاد ساكنها او طارقها يخلص من حمى العفن بوجه • ويضيف ابن خلدون ان هذه الاهوى العنفة اكثر ما يهيئها لتعفين الاجسام وأمراض الجمعيات ركودها فاذا تخللها الريح وتنشف وهبت يمينا وشمالا خف شأن العفن والمرض البادى منها للحيوانات والبلد • واذا كان كثير السكن وكثرت حركات اهله فيتموج الهواء ضرورة وتحدث الريح المتخلخلة للهواء الراكد • ويكون ذلك معينا على الحركة والتموج واذا خف الساكن لم يجد الهواء معينا على حركته وتموجه ويبقى ساكنا راكدا أو أعظم عفنه وكثر ضرورة (١٤) •

ثانيا : أما ما يتعلق منها بجلب المنافع والمرافق للبلاد :

فان ابن خلدون يسوق هنا عدة نقاط يجب مراعاتها تسهيلا لحياة

---

(١٣) لويس ممفرد : المدينة على مر العصور ، ترجمة ابراهيم نصحى ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦١ ص ١٤ •
(١٤) ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٣٦٧ :

سكان المدينة وهو يساير فيما يذهب اليه ماذهب اليه كثير من المهتمين بانشاء المدن من الجغرافيين المحدثين واستعراض ما يتعلق بجلب المنافع والمرافق عند ابن خلدون ويؤكد وضوح فكرة توافر الضرورات اللازمة لقيام المعيشة فى الموقع المختار لانتشار المدينة او البقعة المسكونة اذ أن ما يسميه المحدثون بالاعتبارات الاقتصادية (١٥) يراعى ابن خلدون هنا وجوب وفرة الماء اللازمة للاستهلاك سكان المدينة وحيواناتهم وكذلك وفرة مجال العمل وان كان قد ركز على المراعى فذلك لانها كانت تشكل مجال العمل أمام السكان وان كان فى حينه • بجانب ان المراعى توفر ما هو ضرورى للثروة التى كانت ممثلة فى الثروة الحيوانية حينئذ • وكذلك وجوب وفرة الزروع التى توفر القوت للسكان بل ولا يفوته توفر مصادر الوقود اللازمة للطهى والدفىء والاخشاب اللازمة لعمليات البناء ويجعل هذا كله فى قوله التالى •

واما جلب المنافع والمرافق فيراعى فيه أمور منها المـاء بأن يكون البلد على نهر أو بازائها عيون عذبة ثره (أى غزيرة المياه) فان وجود الماء قريبا من البلد يسهل على الساكن خاصة الماء وهى ضرورية فيكون لهم فى وجود مرائق عظيمة ومما يراعى من المرافق فى المدن طيب المراعى لسائمتهم اذ صاحب كل قرار لابد له من دواجن الحيوان للانتاج والضرع والركوب ولابد لها من المرعى فاذا كان قريبا طيبا كان ذلك ارفق بحالهم لمـا يعانين من المشقة فى بعده ومما يراعى أيضا المزارع فان المزارع هى الاقوات فلما كانت مزارع البلد بالقرب منها كان ذلك أسهل فى اتخاذه وأقرب فى تحصيله ومن ذلك الشجر للحطب والبناء فان الحطب مما تعتمد عليه اليـد فى اتخاذه لوقود النيران للاصطلاء والطبخ والخشب ضرورى لسقفهم وكثيرا ما يستعمل فيه الخشب كضرورة من ضرورياتاهم وقد يراعى

---

(١٥) المرجع السابق ص ٨٣٧ •

ايضا قربها من لبحر لتسهيل الحاجات القاصية من البلاد النائية الا ان ذلك ليس بمثابة الاول

ويضرب ابن خلدون أمثلة لمدن لم يراع فى اقامتها مثل هذه الامور ومن ثم انتهت بالدمار المدن التى انشأ عـــرب الاسلام الاول بالعراق وباقية حيث لم يراع فيها الا الا هم عندهم من مراعى الابل وما يصلح لها من الشجر والسماء والبلح ولم يراعوا الماء والمزارع ولا الحطب ولامراعى السائمة من ذوات الظفلة ولا غير ذلك كالقيروان والكوفة والبصرة وأمثالها ولهذا كانت أقرب الى الخراب لانها لم تراع فيها الامور الطبيعية (١٦) .

ويراعى ابن خلدون القواعد الاستراتيجية المتعلقة بالدفاع والحرب فى اختيار مواقع المدن الساحلية . ويعيب على تلك التى لا يوفر مؤسسوها الحماية الطبيعية ضد الهجوم الخاطف من الاعداء . ومن بينها الاسكندرية ونترك ابن خلدون يوضح مراعاته لهذه النقطة والتى يفصلها بطريقة واضحة تماما بقوله : قائلا ومما يراعى فى البلاد الساحلية التى على البحر ان تكون فى جبل او تكون بين امة من الامم موفورة العدد تكون صرحا (معينا) للمدينة من طرقها طارق من العدو والسبب فى ذلك ان المدينة اذا كانت حاضرة البحر ولم يكن بساحتها عمران للقبائل اهل العصبات ولا موضعها متوعر من الجبل كانت فى عزة اللبيات وسهل طروقها فى الاساطيل البحريـــــة على عدوها وتخوفه من المقــاتلة كالاسكندرية من الشـــرق وطرابلس من المغـــرب وبونـــه ، ومتى كانت القبائل العصائب متوطنين بقربها بحيث يبلغهم السريع والتغير وكانت متوعرة المسالك على من يروم باختطاطها فى ضباب الجبال وعلى قممها وكان لها بذلك منعه من العدو وينمو من طروقها لما يكابدونه من وعرها ومـــا يتوقعونه من صلابة صرحها .

---

(١٦) المرجع السابق ، (المقدمة) ، ص ٨٣٩ .

ولا يغيب عن ابن خلدون العلاقة بين القيم والمعتقدات الدينية والتقاليد وبين ما تأخذ فيه المجتمعات من أسباب العمران وفى اشكالها وصورها المادية ويبدو ذلك على التحديد فى أقوالة التى يربط فيها بين الجوانب الاجتماعية هذه وبين صورة المجتمع واحواله المادية . ويستغرق فى ذلك ثلاثة فصول الفصل السابع والثامن من هذا الباب فهو يرى مثلا ان المدن الامصار كانت قليلة باقية والمغرب وذلك مرجعه ونظره ان هذه الاقطار كانت قليلة بافريقيا والمغرب كانت للبربر منذ الاف السنين قبل الاسلام وكان عمدائها بدويين ولم تستمر فيهم الحضارة حتى تستكمل احوالها احوالها وان الدول التى ملكتهم من الافرنجة والعرب لم يطل أمد ملكهم فيها حتى ترسخ الحضارة فيها فلم تزل عوائد البداوة وشئونها فكانوا عليها أقرب فلم تكثر مبانيهم .

وهكذا يرجع ابن خلدون قلة المدن والامصار فى هذه المنطقة الى انتشار وسيطرة العادات البدوية موضحا كيف أن شعوب هذه المناطق لم تتعرض للاحتكاك لفترات طويلة بشعوب اخرى ذات حضارة مغايرة مما يجعلها تحتفظ بعاداتها التى لا تعمل اصلا على ايجاد المزيد من المدن . وبالطبع فان البداوة صرفتهم عن الصنائع التى تعتبر من توابع الحضارة والتى تتم بها المبانى ولما لم يكن للبربر انتحال لها ما يكن بهم تشوق الى المبانى فضلا عن المدن .

ومن العادات التى صرفت البربر عن اقامة المدن هنا ايضا انهم أهل عصبيات وانساب العصبية اجنح الى البدو . وهنا نلمح بوضوح كيف يربط ابن خلدون بين النظام القرابى وهو نظام اجتماعى وبين شكل المعيشة وصورة المجتمع هذا بجانب ان البدو يستنكفون حياة الدعة والسكون التى يعيشها ساكن المدن اذ يرى البدوى ان ذلك يذهب بالبسالة ويصيره عيالا على غيره » (١٧) .

---

(١٧) المرجع السابق ، ص ٨٥٦ .

ويتعمق ابن خلدون فى الربط بين النظم الاجتماعية وطرق المعيشة والثقافة المادية للمجتمع وذلك حين يتناول فى الفصل الثامن من هذا البـاب اسباب قلة المبانى والمصانع فى الملة الاسلامية . **بالنسبة** الى قدرتها والى من كان قبلها من الدول .

ويرجع ذلك الى سببين . الاول : هو نفس السبب الذى ساقـــه بالنسبة للبربر بافريقيه حيث يقول أن السبب فى ذلك ما ذكرناه مثله فى البربر بعينه اذ العرب ايضا اعرف الى البدو وأبعد عن الصنائع .

وثانيا : لانهم استغنوا بما وجدوا من مبانى غيرهم فى الامصار والبلدان التى فتحوها .

وثالثا : لان الدين كان مانعا من المغالاة فى التباين والاسراف فيه .

ثالثـــة

المعالجة الخلدونية للظاهرة السياسية

عالج ابن خلدون الظاهرة السياسية فى فصل أرفده لذلك من فصول مقدمته وعنوانه : (الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية) وكان عالم اجتماع فى معالجته لهذه الظاهرة على ما سنرى ٠

ذلك ان ابن خلدون قد ربط بين هذه الظاهرة وبين المجتمع وبـين طبيعة الانسان منذ الوهلة الاولى فى مقدمته الاولى ٠

فاذا كان ابن خلدون يبدأ المقدمة الاولى من الكتاب الاول من مقدمته بالقول بان الاجتماع الانسانى ضرورة وان الحكماء قد عبروا عن ذلـك بقولهم « الانسان مدنى بالطبع » أى لابد له من الاجتماع الذى هو المدنية فى اصطلاحهم وهو معنى العمران (١) ٠

ثم يضيف بعد ذلك موضحا ارتباط ما جعل عليه الانسان من طبيعة الاجتماع مع الاخرين وهو اساس قيام المجتمع من ناحية وبين الظاهرة السياسية التى تنبثق عن هذا التجمع نفسه من ناحيـــة ، وتكفل له الاستمرار من ناحية أخرى هذه الظاهرة السياسية التى راها ممثلة فى سلطة او قوة تكبح جماح الافراد (دولة) ٠

ويتضح هذا الربط من قول ابن خلدون :

ثم أن هذا الاجتماع اذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلابد من ان يدفع بعضهم عن بعض لما فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم وليست ألة السلاح التى جعلت دافعة لعدوان الحيوانات

---

(١) ابن خلدون المقدمة مرجع سابق ص ٤٢١ ٠

العجم عنهم كافية فى دفع العدوان عنهم لانها موجودة لجميعهم ، فلابد من شىء اخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض » •

ثم يضيف ابن خلدون الى هذا الشىء قائلا :

« فيكون الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطة واليد القاهرة حتى لا يصل احد الى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك » •

ويوضح ابن خلدون ارتباط فكرة السلطة والسياسة بوجه عام بالانسان والتجمعات الانسانية ويميزها عن ذلك الوازع الذى ينظم الحياة الاجتماعية فى غير الانسان من الاوزاع قائلا :

« وقد تبين لك بهذا انه خاصة للانسان (مشيرا الى الوازع السابق) طبيعة ولابد لهم منها ، وقد يوجد فى بعض الحيوانات العجم على ما ذكره الحكماء كما فى النحل والجراد لما ستقرىء فيها من الحكمة والانقياد والاتباع لرئيس من أشخاصها ليتميز عنهم فى خلقه وجثمانه ، الا ان ذلك موجود لغير الانسان بمقتضى الفطرة والهداية لا بمقتضى الفكرة والسياسة •

فكان الملك ـ أو السلطة أو الدولة ـ عند ابن خلدون شيئا اجتماعيا متصلا بالانسان وحده ناجمة عن طبيعة التجمع الانسانى بالذات •

ويرفض ابن خلدون التبرير الالهى او الدينى لقيام الدولة الذى ذهب على ما حاول بعض الفلاسفة فى تبريرهم للدولة •

ويقول هنا فى نفس الجزء من المقدمة :

وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان حيث يحاولون اثبات النبوة بالدليل العقلى وانها خاصة طبيعية للانسان » فيقررون هذا البرهان الى غايته وأنه لابد للبشر من الحكم الوازع ثم يقولون بعد ذلك : وذلك الحكم

يكون بشرع مفروض من عند الله يأتى به واحد من البشر وانه لابد ان يكون متميزا عنهم بما اودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه ، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير انكار ولا تزييف .

ويعلق ابن خلدون على هذه الفكرة (التى نراها عند الكثير من علماء السياسة الغربيين بعد ذلك بقرون عديدة حيث نجد الكثير منهم يقول بمبدأ الحـق الالهى فى تبرير الدولة والملـك والسلطة المطلقـة لها) قائلا (٢) .

- وهذه القضية للحكماء غير برهانية (أى لا تستند لبرهان محدد) كما نراه ويدلل ابن خلدون على عدم برهانية هذا الزعم بالقول أن (الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التى يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته فأهل الكتاب المتبعون للانبياء قليلون بالنسبة الى المجوس الذين ليس لهم كتاب فانهم أكثر أهل العالم ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والاثار فضلا عن الحياة وكذلك هى لهم لهذا الجهد فى الاقـاليم المنحرفة فى الشمال والجنوب بخـلاف حياة البشر » .

ثم يستخلص ابن خلدون من ذلك خطأ القول فى وجوب النبوات لتبرير قيام الدولة والملك (٣) .

واذا كان ابن خلدون قد انتهى فى تبرير الدولة فانها مرتبطة بطبيعة جبل عليها الانسان وهى ان « الانسان مدنى بطبعه » .

---

(٢) يمكن الرجوع فى هذا العدد الى كتابات - جون لوك » وغيره من أصحاب مبدأ الحق الالهى .

(٣) ابن خلدون : المرجع السابق ص ٤٢٠ .

ابن خلدون ونظرية الدولة :

ونكتفى فى هذا الصدد بالاشارة الى بعض النقاط ابرازا لاثر نظرة ابن خلدون الاجتماعية للظاهرة السياسية ونكتفى بعرض ذلك على النحو التـــالى :

١ ـ الحاجة الى تعاون الاشخاص فى المجتمع هو الاساس الاجتماعى لوجود لادولـــة :

أعطى ابن خلدون على ما أوضحنا فى الفصل السابق كل الاهمية للتعاون بين الافراد فى المجتمع وأبرز أهمية هذا التعاون وجعل منه الوسيلة لتحقيق المصلحة العامة وتحقيق الكفاية من ناحية •

وسبق ان عرضنا لربط ابن خلدون بين الوجود الانسانى اصـــلا ووجود التعاون من ناحية أخرى حيث عرضنا لقوله : « لان النوع الانسانى لا يتم وجوده الا بالتعاون » •

ويقول فى تحقيق التعاون للكفاية ضار بالمثل بعجز الفرد اذا عمل منفردا على الحصول على قوت يومه من الحنطة مشيرا الى كثرة متطلبات الحصول على ذلك من أعمـــال •

ويستحيل ان توفى بذلك كله او ببعضه قدره الواحد فلابد مـــن اجتماع القدر الكثيرة من أبنا جنسه ليحصل القوت لذويهم فيحصـــل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لاكثر منهم باضعاف •

كما يجعل ابن خلدون من التعاون مصدرا أساسيا لحصول الانسان على الامن والامان فى تعامله مع الطبيعة بما تحويه من حيوانات وكواسر يتطلب التعامل معها تعاون مجموع الافراد ولا يكفى قدرة فرد واحد لذلك « لان الله سبحانه لما ركب الطباع فى الحيوانات كلها وقسم القدر بينها

جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة أكمل من حظ الانسان (٤) ·
هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فاذا كان هذا يوضح نظرة ابن خلدون الى أهمية التعاون الانسانى لتحقيق الكفاية واتاحة التعامل مع اخطار البيئة البيئة فى نفس الوقت الذى يلاحظ ان الانسان جبل على العدوان على الاخرين وظلمهم ولم يجبل على التعاون بل أعطى الخيار فيما يفعل. اذن من طرف ثالث يجبر الافراد ويلزمهم على ان يكونوا متعاونين تحقيقا لمصلحة المجموع خاصة وان هذا التعاون لا يحصل الا باكراه عليه لجهلهم فى الاكثر بمصالح النوع) هذا الطرف الثالث عند ابن خلدون هو الدولة، وبذلك فالدولة عند ابن خلدون من ضرورة لاستقرار المجتمع ودوامه « اذ انها ضرورة للتعاون والتعاون نفسه هو اساس قيام المجتمع ووسيلة لتحقيق غاياته ·

ويكاد ابن خلدون فى هذا يسبق مع الفارق النسبى فى الغايات والاهداف النتائج التى توصل اليها « روسو » و «هيجل » بعد ذلك بعده فروق فنظرية « روسو » التى تذهب الى ان الدولة من وظيفتها ان تكره الناس على ان يكونوا احرارا تكاد تتطابق مع نظرية ابن خلدون فى أن وظيفة الدولة تقوم على اكراه الناس على ان يكونوا متعاونين وتلتقى الى حد كبير مع نظرية « هيجل » التى أعتمد فيها على « روسو » من ان الدولة وحدها هى المدركة للمصالح الحقيقى للشعب ومن ثم فارادتها هى الواجب فرضها من فوق الى تحت (٥) ·

٢ - الدولة لها حق الاكراه المشروط بجلب المنفعة وتحقيق المصلحة العامة :

لم يطلق ابن خلدون السلطة الدولة والحق فى اكراه الناس بلا حدود

---

(٤) المرجع السابق ، ص ٤٢١ ·
( ) مهرجان ابن خلدون : مرجع سابق ، ص ٣٢٢ ·

لقد وضع لسلطة الدولة فى هذا الامر حدودا • فجعل الاكراه مرتبطا بتحقيق المصلحة للمجموع • ذلك (انه لم يتصور أكراها لوجه الاكراه وانما هو اكراه لوجه المصلحة العامة فهو لم يفصل مطلقا بين السياسة والاخلاق بل جعل الاخلاق هى الهادى للسياسة كل خطوة من خطوات الدولة بل وذهب الى حد القول بأن مراعاة الاخلاق فى سياسة الدولة تكسبها قوة بل هى عنصر أساسى من عناصر قوة الدولة •

ولهذا وجدنا البعض يشير الى ان ابن خلدون يعتبر الفضيلة أحد الدعائم التى تقوم عليها الدولة (٦) •

وهنا يبدو ان ابن خلدون كان متأثرا بالمثل الاسلامية فى الحكم فجلب المصلحة الى الامة وتجنيبها الضرر قد كان منذ بدء الدولة الاسلامية من عناصر مذهب المنفعة الاخلاقى الذى سبقوا به فى النظر والتطبيق • فالشارع (مثلا) لم يذم الغلبة بالحق وقهر الكافة على الدين ومراعاة المصالح وانما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل وتصديق الادميين طوع الاغراض والشهوات (٧) •

٣ ـ الدولة تقوم اساسا على العصبية :

(توضح المقدمة ان من القوانين الاجتماعية التى يؤمن بها ابن خلدون قانون العصبية • وهو قانون اكتشفه فى البداوة وعده الاساس الذى تقوم عليه الدول وتنجح به الثورات والدعوات الدينية والاجتماعية) (٨) •

---

(٦) مصطفى الخشاب : مرجع سابق ، ص ١٥٥ •
(٧) أعمال مهرجان ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٣٢٤ ، انظر ابن خلدون مرجع سابق • ص ١٥٧ •
(٨) ابن خلدون ـ المقدمة مرجع سابق ، ص ١٥٦ •

والملك عند ابن خلدون منصب طبيعى للانسان (٩) ، لانه يرتبط بطبيعة الانسان العدوانية ازاء بنى جنسه من ناحية وبضرورة الاجتماع أيضا • ومن هنا كان لابد من مصدر للقهر والازام بدفع عدوان بعضهم عن بعض ويكرههم الى التعاون ولا يتوفر هذا القهر والالزام الا للملك • ومن هنا فأن (الملك) عند ابن خلدون انه منصب شريف (١٠) •

ويشير ابن خلدون الى ارتباط هذا المنصب بصالح المجموع والمجتمع كله فضلا عن اكراهه للاشخاص على التعاون ودفع بعضهم عن بعض • ويقول فى هذا الصدد :

« وليس الملك لكل عصبية وانما الملك فى الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجىء الاموال ويبعث البعوث ويحمى الثغور ولا تكون فوقه يد قاهرة وهذا معنى الملك (١١) •

بل ان ابن خلدون فى جزء اخر يربط بين الوحدة السياسية للعصبية وغاياتها (وهى الملك) (١٢) من ناحية وعلاقة ذلك بالغاية الاجتماعية الكلية حين يشير الى الملك باعتباره شيئا يرتبط بالطبيعة الاجتماعية للانسان •

ويشير الى ذلك قوله :

« لما كان الملك طبيعيا للانسان لما فيه من طبيعة الاجتماع كما قلنا » •

واذا كان ابن خلدون يشير الى أهمية العصبية بأعتبارها الاساس

---

(٩) ابن خلدون المقدمة (طبعة رابعة) ، ص ١٨٧ •
(١٠) المرجع السابق (المقدمة) ، ص ١٥٤ •
(١١) المرجع السابق ، ص ١٨٨ •
(١٢) المرجع السابق ص ١٣٩ •

الدولة ، فقد كاد ابن خلدون ووالتربا جوت (أن يتفقا مع ما بينهما من أختلاف الزمن والظروف فى ملاحظتهما ان العصبية المؤيدة بدين او دعوة حتىتكون أقوى على الصمود فى النضال يجمعها المغلوب الى السواعد فى القتال من العصبيات والجماعات التى تعتمد على القوة الخالية من المضمون الفكرى والاعتقادى ٠

٤ ـ القانون والشكل السياسى للدولة :

يربط ابن خلدون بين نظريته للدولة وبين نظرته الى القانون ٠

ويلاحظ ابن خلدون أختلاف السياسة فى النظام باختلاف مضمون القوانين التى تعمل فى هذا النظام ٠ ومن هنا نجده يذكر أربعة أنواع من السياسات :

(أ) سياسة دينية مستندة الى شرح منزل من عند الله وهى نافعة فى الدنيا والاخرة ٠

(ب) سياسة عقدية تتمثل فى القوانين المفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها وتقصد الى حمل الكافة على مقتضى النظر العقلى فى جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار ٠

(ج) سياسة طبيعية وهى حمل الكافة على مقتضى الفرض ٠

(د) سياسة مدنية ومعناها عند الحكماء (ما يجب ان يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع فى نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأسا ويسمون المجتمع الذى يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدينة الفاضلة والقوانين المراعاة فى ذلك بالسياسة المدنية وليس أهم من السياسة التى يحمل عليها اهل الاجتماع بالمصالح العامة ، فان هذه غير تلك وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة او بعيدة الوقوع وانما يتكلمون عليها من جهة الفرض واتقدير) ٠

وقد لخص الخشاب موقف ابن خلدون فى هذه النقطة بالقول ان ابن خلدون قد قسم الذظام السياسى الى شكلين فنرى أن من المجتمعات ما يسير على سياسة عقلية ومنها ما يكون محكوما بسياسة دينية والسياسة العقلية فى نظره هى النظام الذى يقرره فلاسفة الدولة او التشريع الذى يرتضيه عقلاؤها والسياسة الدينية هى النظام الذى يفرضه نبى من الانبياء موحى اليه من الله سبحانه وتعالى والسياسة الدينية فى نظره أفضل من الاولى (١٣) ٠

٥ ـ الدولة كائن يخضع للتطور :

أن نظرة الى فكرة الدولة عند ابن خلدون لتوضح ان الدولة عنده أقرب للكائنات الطبيعية فهى خاضعة للتطور ولها أعمار طبيعية كالاشخاص (١٤) ٠

وقد ركز ابن خلدون على أظهار أثر هذا التطور على الدولة من خلال متابعة ما يطرأ على القائمون من تغيرات فى خط تطورى على النحو التالى :

الطور الاول : طور الظفر بالبغية والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدى الدولة ٠

الطور الثانى : طور الاستبداد والانفراد بالملك واتخاذ الموالى من المستأجرين ٠

الطور الثالث : وهو طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما ينزع اليه طبائع البشر من تحصيل المال وتخليد الاثار وبعد الصيت ٠

الطور الرابع : وهو طور القناعة والمسالمة ويكون صاحب الدولة قانعا بما حققه أباؤه ويكتنى باقتناء اثارهم وسيرتهم ٠

---

(١٣) مصطفى الخشاب : مرجع سابق ، ص ١٥٥ ٠
(١٤) ابن خلدون : المقدمة : المقدمة ، المرجع السابق ص ١٧٥ ٠

الطور الخامس : طور الاسـراف والتبذير وفى هـذا الطـــور تحصل فى الدولة طبيعة الهرم ويستولى عليها المرض الى ان تنقرض (١٥) ويحدث ذلك وجهة نظر ابن خلدون بسبب تطرق الهرم الى واحد من أثنين هما العصبية والجند · وهما نفس الوقت أساس الملك عند ابن خلدون ولذلك يتطرق الهرم الى الدولة بتطرق الفساد الى احدهما أو كلاهما · وهنـا يقول ابن خلدون (أن مبنى الملك يقوم على اساسين لابد منهما الاول هو الشوكة العصبية وهو المعبر عنه بالجند والثانى المال وهو قوام اولئك الجند واقامة ما يحتاج اليه الملك من الاحوال والخلل اذا طرق الدولة طرقها فى هذين الاساسين » ·

---

(١٥) ابن خلدون : المرجع السابق ، ص ١٦٧ ·

رابعـــــا

ابن خلـدون والتطوريـــة الاجتماعيـــة

تعتبر النظرية التطورية أحد المنطلقات الهامة لكثير من الدراسات الحديثة • وقد سيطرت النزعة التطورية وسادت شبه تامة على الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية التى ظهرت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر سواء فى اوربا او أمريكا • وقد امتد تأثيرها الى مختلف العلوم وقد تحولت « التطورية » الى موضه فكرية ومدخـلا مســلما به للتفسير الاجتماعى •

والنظرية التطورية الاجتماعية تحاول التعرف على نشأة المجتمع الانسانى وتطوره • وهنا يتفق معظم العلماء التطوريين على ان الشعوب البدائية التى توجد الان ، أو على الاصح التى كانت موجودة تمثل ادنى المراحل التى مرت بها البشرية وقد ادى هذا الافتراض الى وقوع اصحاب الاتجاه التطورى فى أخطاء لا حصر لها •

وقد عمد التطوريون انطلاقا من ذلك الفرض الى تصنيف المجتمعات فى سلم تطورى • يبدأ بجامعى الطعام (جمع والتقاط) فالرعاه الرحل ، فالزراع المستقرون ثم النمط الحضرى الصناعى ، الذى يمثله التطوريون بالطبـــع •

وقد تصور التطوريون ان النظم الثقافية السائدة فى أوربا تمثل بالضرورة ارقى ما وصلت اليه الانسانية ، وأن ما عداها يمثل مراحـل اكثر تاخرا ، ولا زالت انصار النظرية التطورية يعملون على أحيائها تحت مسميات جديدة مثل التطورية الجديدة ـ أو التسمية بمسمياتها المختلفة •

---

(١) انظر هنا المدخل الى علم الانسان ـ للمؤلف واخرين ـ الفصـــل السادس •

واذا كان أنصار الاتجاه الاجتماعى التطورى قد ربطوا بين المرحلة التطورية التى بلغها المجتمع من ناحية والنظام الانتاجى يعتمد عليه فى استيفاء احتياجاته الاقتصادية من ناحية اخرى (على فعل مورجان) من ناحية كما ربطوا بين هذه المرحلة • وخصائص الثقافة السائدة فى المجتمع (على ما فعل تليلور) فان مراجعة مقدمة ابن خلدون تكشف على موقف محدد من هذه المفهومات التطورية كلها • وتكشف عن زيادة وسبق لابن خلدون لامراء فيها فى هذا المجال من ناحية • مع اعتدال ويعبر عن التعصب والتحيز يميزه عن معتنقى الاتجاه التطورى من الغربيين بصفة عامة •
يميزه عن معتقى الاتجاه التطورى من الغربيين بصفة عامة •

ونوضح ذلك كله فيما يلى :

ان فكرة التطور لم تبدأ بفكر داروين ولم يكن داروين أول من تناولها فالواقع ان هذا الاتجاه أقدم بكثير من داروين حيث نجد جذور التفكير التطورى واضحا فى الفكر اليونانى • وقد أطلع على ما نعلم على كتابات اليونان وترجمت معظم كتب المشاهير من مفكرى اليونان الى العربية وقد أطلع ابن خلدون عى التراث اليونانى كما أطلع غيره من المفكرين العرب على هذا التراث على ما أوضحنا فى هذا الكتاب •

ولعل ابن خلدون قد تأثر بالفكر التطورى اليونانى فى ما أورده من رؤية تطورية واضحة ، ورغم ان البعض يتابع الفكر التطورى عند داروين وبعده بالاشارة الى أن جذور التفكير التطورى كانت واضحة عند هربرت سبنسر قبل ان هؤلاء لا يرجعون الى اسام ابن خلدون لهذه النقطة •

وعموما فان ابن خلدون قد أورد الكثير من الامثلة التى توضح رؤيته التطورية هذه • ويتضح ذلك فى كثير من المواضع بالمقدمة ومن بينها اشارته الى المراحل التطورية التى تمر بها الدولة وسبق ان اشرنا الى المراحل التطورية التي تمر بها الدولة عند ابن خلدون • وقد عالج

ابن خلدون نظرته التطوربة الى الدولة فى الفصل الثالث من الكتاب الاول من المقدمة · خاصة فى الفصل الرابع عشر الذى أشار فيه الى أن الدولة لها أعمار طبيعية كالاشخاص والفصل السابع عشر (٢) الذى عنوانه « فى أطوار الدولة واختلاف أحوالها وخلق أهلها باختلاف الاطور » (٣) ·

وقد سبق ان ناولنا هذه النقطة · وتبدو التطورية فى ذهن ابن خلدون ايضا ليس فى تناوله للدولة فحسب بل تبدو ايضا فى تناوله لانواع المجتمعـــات الانسانية التى راها قد مرت بثلاث حالات · كل منها تمثل مرحلة تطورية · تؤدى أحداها للاخرى · وتتميز كل منها بخصائص محددة اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا ·

المرحلة الاول وهى حالة البدائية او الطبيعية :

ويشير ابن خلدون الى الثقافة السائدة فى هذه المرحلة بقوله : أنها قريبة من أسلوب حيـــاة الحيوانات · ويشير ابن خلدون ان هذه الحالة قد كانت فى قديم الزمان من نصيب البشر جميعا ، « اتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه وانتهى فى تدرج التكوين الى الانسان صاحب الفكر والرويه · ترتفع اليه من عالم القـــرده الذى اجتمع فيه الحس والادراك ، ولم ينته الى الروية والفكر بالفصل ، وقد اكتسب الانسان خاصية الفكر بعد أن بلغت طبيعته الحيوانية حد الكمال فبدأ بالتنوع فى أثاره ، بعد أن لم تكن له معرفة · بل كان مثل جميـــع الحيوانات الاخـــرى ·

الا ان اسلوب الحياة الحيوانية لازم الناس اخيرا فى منطقة الاقاليم

---

(٢) المقدمة : ص ١٧٠ ·
(٣) المقدمة : ص ١٧٥ ·

المنحرفة وحدها حيث تسود ظـــروف غير طبيعية غير ملائمة للتطور الاجتماعى (٤) ٠

المرحلة الثانية : مرحلة البداوة والريفية :

من الواضح ان ابن خلدون يرجح فى كثير من المواضع فى مقدمته بين مفهوم الدولة ٠ ومفهوم المجتمع ، يتضح هذا بشكل خاص فى تناوله المجتمع البدوى الذى يعتبره طورا او مرحلة سابقة لظهور الحضرية وسكنى المدن أو الحضارة ٠

ويوضح ذلك تحت عنوان الفصل الخامس عشر من مقدمته (فى انتقا لدولة من البداوة الى الحضارة) ٠

ولا شك ان ذلك يوضح ـ أختلاط مفهوم الدولة فى هذه النقطة على الاقل عند ابن خلدون كمفهوم المجتمع ٠ وهذه النقطة اشار اليها بالقول « ان اخفاء التفرقة بين المجتمع والدولة تنعكس بوضوح فى اعمـــال ابن خلدون » (٥) ٠

هذا ويميز ابن خلدون فى تناوله للبداوه بين :

(أ) البـــدو الرحل :

ويوضح ابن خلدون ان البدو الرحل المنتحلين للمعاش الطبيعى من الفلخ والقيام على الانعام وانهم مقتصرون على الضرورى من الاقوات والملابس والمساكن وسـائر الاحوال ويتخـــذون البيوت الشعر والوبر والشجر أو من الطين والحجارة ٠

---

(٤) سفيتلانايا تسيبفا ، مرجع سابق ص ٢١٥ ٠
(٥) سفتيلانا باسيينا ، مرجع سابق ، ص ١١٢ ٠

(ب) المزارعون (سكان القرى) :

ويشير ابن خلدون الى هؤلاء وبقوله : من كان معاشـــه منهـم (من البدو) فى الزراعة والقيام بالفلح كان المقام به أولى من الظعن ، سكان المدن والقرى والجبال وهم عامة البربر ٠

البربر والاعاجم ومن كان معاشة فى السائمة مثل الغنم والبقر فهم ظعن فى الاغالب لارتياد المسارح والمياه لحيواناتهم فالتقلب فى الارض أصبح بهم ويسمون (شاويه) أى القائمون على الشاه والبقر ٠

وأما من كان معاشهم فى الابل فهم اكثر طعنا _ رحالا _ فاوغلوا فى القفار ٠ وكانوا بذلك اشد الناس توحشا وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه (٦) ٠

وهنا فانه من الواضح ان ابن خلدون يعتبر البداوة هى نمط المعيشة المرتبط بالترحال والتنقل الدائم وعدم الاستقرار والاضطرار الى التوغل فى بطن الصحراء ٠ ومن ثم الابتعاد عن مواضع الامصار والمدن والقرى ٠ وفى حين يعتبر اولئك الذين يعشون على الزراعة والفلح او الاغنام والبقر من المستقرين هم أهل الريف ٠

ويوضح ابن خلدون الفرق فى نظره بين الريفية والبداوة بقوله :

« أعلم ان البداوه سبب فى الشجاعة ويختلف الجيل الواحد منهم فى ذلك باختلاف الاعصار فكلما نزلوا الارياف وتفتقوا النعيم والفوا عوائد الخصب فى المعاش والنعيم ونقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم وبداوتهم (٧) ٠

---

(٦) ابن خلدون : المقدمة ص ١٢١ ٠
(٧) ابن خلدون : المقدمة ، ص ١٣٨ ٠

ويشير ابن خلدون فى كثير من المواضع فى المقدمة الى ان البداوة تعتبر مرحلة ضرورية لظهور الحضرية ٠

ومن ذلك قوله :

أن البدو اصل للمدن والحضر وسابق ليه ٠ وان التمدن أو التحضر غاية للبدوى يجرى اليها ٠ ومم ايشهد لنا أن البدو أصل للحضر ومتقدم عليه أننا اذا فتشنا اهل مصر من الامصار وجدنا ان أوليه أكثرهم من أهل البدو وعدلوا الى الدعه والترف الذى فى الحضر وذلك يدل على ان احوال الحضر ناشئة عن أحوال البداوه ٠ وأنها اصل لها ، بما أن مجرد البدو متقدم على وجود المدن والامصار من عوائد الترف والدعه التى هى متاخرة عن عوائد الضرورة المعاشية (٨) ٠

ولم يكتف ابن خلدون بمتابعة هذه المرحلة من مراحل التطـور البشرى بل لقد حدد أهم خصائص ثقافة المجتمع البدوى ٠ مقارنة بخصائص الثقافة الحضرية وأوضح ابن خلدون خصائص الثقافة البدوية فى عدة فصول ٠ فى مقدمته ٠ وقد أشار الى الثقافة المادية للمجتمع البدوى من مسكن ، وملبس ومأكل ٠ فى العديد من المواضع فى المقدمة وسبق ان اشرنا الى هذه النقطة اشارة سريعة بالقدر الذى يسمح به المقام ٠ أما خصائص الثقافة البدوية غير المادية فقد تناولها فى عدة فصول فى مقدمته ٠ وقـد وضع ابن خلدون كل خاصية من خصائص الثقافة البدوية فى شكل عنوان لفصل من فصول مقدمته وذلك فى الفصل الثانى من مقدمته وتحت عنوان العمران البدوى والامم الوحشية والقبائل وما يعرض فى ذلك ٠ ونشير هنا الى خصائص الثقافية البدوية كما يردها ابن خلدون بالاشارة الى عناوين بعض الفصول على النحو التالى :

---

(٨) المرجع السابق ، ص ١٢٢ ٠

١ ـ ان أهل البدو أقرب الى الخير من أهل الحضر (٩) وذلك لقربهم من الفطرة الاولى من أهل الحضر ٠

ان أهل البدو أقرب الى الشجاعة من أهل الحضر ٠ ويفسر ابن خلدون ذلك بأن البدو لا يعتمدون على الحاكم ليحميهم ويدافع عنهم ٠ كأهل الحضر ٠ وانما يعتمدون على أنفسهم وهذا يجعلهم فى نفره دائمة (١٠) ٠

٣ ـ قوة الروابط والعلاقات القرابية بشكل عام فى الثقافة البدوية ٠ بالمقارنة بالنمط الثقافى المصاحب للتحضر ٠ والبدو يعملون على أظهار الروابط القرابية ودوام الاحساس بها هام حتى يضمنوا قوة الثغرة والنصره عندما ينالهم ظلم او عدوان ٠ وحتى يضمنوا ايضا استمرار السلام فى مجتمعهم فالقرابة تمنع القوى منهم من الاعتداء على الضعيف (١١) ٠ وعموما فان ابن خلدون يجعل من القرابة أساس التضامن الاجتماعى فى المجتمع البدوى ٠

٤ ـ وضوح وصراحة النسب فى الثقافة البدوية بالمقارنة بالحضر ٠

ويعنى ابن خلدون بذلك أن ٠ « أحدا من الامم غير البدوية لا يقبل على مشاركة البدو والاختلاط بهم لصعوبة عيش البدوى ٠ لاجل ذلك استمرت انسابهم واضحة غير مختلطة بغيرها وغير فاسده وقد وضح ذلك فى مضر من قريش وكنانة وثقيف وبنى اسد ٠٠٠ الخ ٠

ويربط ابن خلدون بين وضوح وصراحة النسب بين قبائل البدو

---

(٩) المقدمة : ص ١٢٣ ٠
(١٠) المقدمة : ص ١٢٥ ٠
(١١) المرجع السابق : ص ١٢٨ ٠

من ناحية وموضع التلال وفى معادن الخصب للمراعى والعيش من حمير وكهلان مثل لحم وجذام وغسان وطىء فاختلطت اسابهم (١٢) ٠

ولم يتوقف ابن خلدون على ابراز خصائص الثقافة البدوية بل أنتقل الى البنية الاجتماعيــة فى المجتمع البدوى ٠ مشيرا الى النظام السياسى ٠ والنظــــام القرابى ، والنظام الاقتصادى بتجريد شديد بذكرنا بتحليلات البناء الاجتماعى فى الدراسات الحديثة ٠ وسنعود الى هذه النقطة عند الحديث عن ابن خلدون كانثروبولوجى فى موضع لاحق انشاء الله ٠

المرحلة الثالثة : مرحلة الحضرية :

وتمثل الحضرية المرحلة الثالثة عند ابن خلدون ونحن نعلم انه قد دمج الريفية فى البداوة ٠ وجعلهما مرحلة تطورية واحدة ٠ ومرحلة الحضرية ناشئة عن أحوال البداوة بمعنى انها مرحلة متطورة ناجمــة عن التحول من مرحلة البداوة ٠

والحضرية عند ابن خلدون هى أسلوب حياة ونمط ثقافى محدد ٠ ويقول ابن خلدون : الحضرية هى مطلب البدوى يسعى اليها ٠ فالبدوى المقتصر فى حياته المادية على الضروريات والعاجزون عن توفير ما هو أكثر منه يطمع فى الوصول الى الحضرية التى ترتبط بالترف والكمال ولما كان الضرورى أقدم من الكمالى وسابق ولان الضرورى اصل والكمالى فرع فالبدو اصل المدن والتحضر اذن لان وجود المدن والامصــــار من عوائد الترف والدعة وهى متأخرة عن عوائد الضروريات المعاشية (١٣) ٠

وهذا النص يوضح رؤية ابن خلدون للتحضر على ان المعيشة بالمدن بتلك المعيشة التى تتسم بأسلوب حياة يختلف عن ذلك الاسلوب السائد

---

(١٢) المرجع السابق ص ١٣٠ ٠
(١٣) المقدمة ص ١٢٢ ٠

فى المرحلة البدوية · فجعـــل معظم اعتمادهم على التجارة والصنائع · التى تلزم للبدوى ايضا · ولذلك فان سكان البوادى من القبائل مغلوبون لاهـل الامصار والمـدن (١٤) ·

ويشير ابن خلدون الى رؤيته الى الحضرية على انها اسلوب حياة مختلف ثقافيا واجتماعيا واقتصاديا عن البداوة فى موضوع اخر بقوله : مشيرا الى ما يسمى حديثا بالشق المادى من الثقافة « الحضارة انمـا هى تفنن فى الترف واحكام الصنائع المستعملة فى وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمبانى والفرش والابنية وســـائر عوائد المنزل وأحواله (١٥) ·

وبجانب رؤية ابن خلدون للحضرية على أنها مرحلة متطورة ناشئة عن البداوة والريفية · وأنها اسلوب حياة عاد ليؤكد على النمط الثقافى الحضرى · حيث اشار الى ان الحضرية ترتبط بنمط ثقافى يختلف عن تلك السائدة فى مرحلة البداوة والريفية ·

وقد اوضح ابن خلدون ان الحضرية ترتبط بكثير من مذمومات الخلق والشر وان هذه تزداد بزيادة معدل التحضر ويضرب لذلك مثلا بقوله : لقد ذهبت عنهم - اهل الحضر - الشهامة فى أحوالهم · فتجد الكثير منهم يقذعون فى أقوالهم الفحشاء ، وينتهى الى القول بأن مذمومات الخلق فى البدو أقل كثيرا من اهل الحضر (١٦) ·

ويشير فى موضع اخر الى تسرب الخوف والاستكانة الى أنفوس أهل الحضر وذهاب النجدة والشجاعة عنهم ، ويشير الى ذلك بالاشارة الى

---

(١٤) المقدمة ص ١٥٣ ·
(١٥) ابن خلدون ، المرجع السابق ص ١٧٣ ·
(١٦) ابن خلدون ، المرجع السابق ص ١٢٣ ·

ان التحول من البداوة الى الحضرية يصاحبه « ذهاب خشونة البداوة وتضعف العصبية والبسالة (١٧) •

- ويشير فى غير موضع من مقدمته الى ارتفاع المستوى المعيشى بين اهل الحضر بالمقارنة بالبدو وسواء المستقرين او الرحل • وزيادة الميل الى الاستهلاك والاسراف الاستهلاكى •

- عدم وضوح النسب وامتزاج واختلاط الانساب بين أهل الحضر بالمقارنة بالبدو • ولعل هذه النقطة تذكرنا بما ذكره المختصون عن المقارنة بين المجتمع الحضرى والتقليدى - ريفى وبدوى - من ان المجتمع الاول يسوده العلاقات الثانوية ، فى حين تسود العلاقات الاولية فى النوع الثانى من أنواع المجتمع •

لقد كان ابن خلدون - بدراسته عن المراحل التى يمر بها المجتمع من ناحية • ومراحل قيام الدولة وأطوارها المختلفة - سباقا بلا منازع الى وضع بذور فكر التطور الاجتماعى وقد عرف له بعض الاوربيين ذلك • وهنا تقول سفيتلانا باتسييفا :

« وخلاصة القول ان ابن خلدون قد وصل الى ذروة الفهم الممكنة فى عصره لقوانين تطور المجتمع وتوصل الى اكتشاف كثير من القوانين الهامة فى التطور الاجتماعى ، والى ايضاح ما جعله صاحب فضل على العلوم فى تاريخ العصر الحديث (١٨) •

---

(١٧) المرجع السابق ص ١٤٠ •
(١٨) سفيتلانا باتسييفا ، مرجع سابق ص ٢٤٢ •

رابعــــــــا

ابن خلدون واثره فى الفكر الاجتماعى

الحقيقة ان ابن خلدون قد كان له أثره العميق فى الفكر الاجتماعى الاوربى والعربى على السواء · واذا كان ابن خلدون قد أفاد على ما قلنا من قبل من التراث العربى خاصة عند البيرونى والتراث اليونانى الذى قرأ بعناية ذلقد كان لابن خلدون اثر كبير فى مجال الفكر الاجتماعى بشكل عام كما ان اثاره على علم الاجتماع المعاصر وريادته له أمر لا يثيره الا مكابر او مستغرب ·

ولعل المهم هنا توضيح ذلك من خلال تناول اثار ابن خلدون فى بعض المفكرين الغربيين - أو ما يفضل البعض ان يطلق عليه التماثل والتشابه بين ما ذهب اليه ابن خلدون فى علم العمران وما ذكره بعض رواد الفكر الاجتماعى الغربى وعلى رأسهم اوجست كومت ·

ونشير أولا الى ان المؤلف لديه قناعة بعد استقراء التراث بان ابن خلدون قد كان له أثره المباشر فى الثقافة الفرنسية فى الفترة السابقة مباشرة على ظهور اعمال أوجست كومت · ومن ثم يعتقد المؤلف ان لابن خلدون اثره الكبير فى علم الاجتماع الفرنسى ونوضح الاساس الذى بنينا عليه رأينا (وهو ليس جديد على اية حال - وانما هو نوع من التأكيد على حقيقة يتناساها البعض) فيما يلى :

لقد بدأت دراسة الانتاج العلمى لابن خلدون فى العشرة الاول من القرن التاسع عشر على أيدى المستشرقين الفرنسيين على ما ســبق وأوضحنا (ثم بدأ منذ العشرينات الاهتمام الاوربى بشكل عام بمقال ابن خلدون وترجمت المقدمة واكتسب اسم ابن خلدون على ما يقول ربنر

شهرة عظيمة بأوربا (١)) وقد أجبر ذلك كثير من الباحثين على ان يعيدوا النظر فى علاقاتهم بتاريخ الشرق • وفى العشرينات والثلاثينات من القرن التاسع عشر ظهر بجلاء تأثير عاملين على جانب كبير من الاهمية اثارا اهتماما خاصا بكتاب ابن خلدون فى البلدان الاوربية وخاصة فى فرنسا (٢) وهذان العاملان هما نضال البرجوازية ضد طبقة النبلاء ثم توسيع البرجوازية الفرنسية لاسواقها الاستعمارية حيث اعتمد فى ذلك على التاريخ كسلاح فكرى •

ولقد كان هذا الاهتمام المتزايد بأعمال ابن خلدون فى فرنسا فى بدايات القرن التاسع عشر سببا منطقيا انطلقنا منه للربط بين ما أورده بعض علمائها وبين قراءتهم واطلاعهم على ابن خلدون وتأثرهم به ـ وهو الاثر الذى اعترف به البعض صراحة ـ وبالطبع لم يكن رواد علم الاجتماع الفرنسى وعلى رأسهم كومت بعيدا عن متابعة المستجدات الفكرية فى دولتهم خاصة وان الاهتمام بابن خلدون قد أخذ شكلا اكاديميا ورسميا فى فرنسا • حيث « كتبت نسخة من أعمال ابن خلدون فيما بين ١٨٣٣، ١٨٣٦ فى فرنسا بناء على أوامر من الحكومة الفرنسية •

وهنا فان المؤلف يعتقد ان ما قال به ابن خلدون عن التطور الاجتماعى قد أحدث أثرا بين رجال الثقافة الفرنسيين ـ بشكل خاص ـ يماثل ذلك الاثر الذى أثارته نظرية داروين بعد ذلك فى المفكرين الاوربيين • حيث تكشف مراجعة الكتابات الفرنسية عن تأثر بالغ بفكرة المراحل التى يمر بها المجتمع من ناحية وأطوار تطور الدولة من ناحية اخرى فى فكر العديد من رواد علم الاجتماع الفرنسى ذلك ان فكرة تطور المجتمع فى مراحل

---

(١) سفيتلانا باتسييفا ، مرجع سابق ص ٩٤ •
(٢) المرجع السابق ص ١٠٣ •

قد ارتبطت بمبحث التغير الاجتماعى وألقت بأثارها على كل من تيرجو وكوندرسيه وأوجست كومت صاحب قانون المراحل الثلاث (٣) • وسنبرز هذا الاثر على المفكرين الفرنسيين بايجاز فيما يلى :

أوجست كومت :

يبدو اثر تركة ابن خلدون العلمية واضحا فى فكر كومت وقد لاحظ الكثيرون هذا الاثر • وان كانوا قد وضعوه فى شكل مقارنة فقط ، دون ان يشيروا الى ان ذلك ينبىء عن تأثر كومت بابن خـــلدون واكتفوا بالاشارة الى أن ذلك نوع من التماثل والاتفاق الذى لم يجدوا له تبريرا رغم اشارة البعض الى ان ذلك مطلب علمى حيث ان هناك (تماثـــل عجيب) يوجب التفسير بينهما ، خاصة وان البعض قد أشار الى ان ثمة اتفاق وتماثل تام بين اراء بن خلدون واراء كومت فيما يتصل بالمسائل التالية فى علم الاجتماع •

١ ـ الموضوع الذى يتناوله علم الاجتماع (الظواهر الاجتماعيـة والعمرانية) (٤) •

٢ ـ أغراض الدراسة عند كل منهما واحدة حيث يرمى كل من ابن خلدون وكومت ، الى الكشف عن طبيعة الظواهر الاجتماعيـــة والقوانين التى تخضع لها •

---

(٣) Lewis A. Coserand Berand Rosenberg, Sociological theory, Macmillan publishcd co., inc New York, 1976. p. 592.

(٤) على عبد الواحد وافى : عبد الرحمن ابن خلدون • الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ ى ص ٢٠٥ •

٣ ـ يتفق كل من ابن خلدون وأوجست كومت فى منهج الدراسة فكلاهما يرى ان منهج الدراسة ينبغى ان يكون منهجا وضعيا قوامه الاستقراء والدخول الى الموضوع بدون نية مبيته · وان كـل منهمـا قد انحرف عن هذا المنهج اثناء دراسته للظواهر الاجماعية (٥) ·

٤ ـ أقسام الدراسة ، قسم كومت علم الاجتماع الى شقين (ميناميكا اجتماعية ـ استاتيكا اجتماعية) · فى حين دمج ابن خلدون بين الشعبتين فهو يدرس الظاهرة الاجتماعية فى استقرارها من ناحية (دراسـة تشريحية) وفى تطورها من ناحية اخرى · وقد رفض المحدثون تقسيم كومت · وساروا على طريقة ابن خلدون (٦) : وقد رأى البعض ان قانون الحالات الثلاث الذى انتهى اليه كومت فى تناوله للديناميكا الاجتماعية (وهو القانون الذى يرى ان الاسلوب المعرفى للانسان قد تطور من مرحلة الفهم الدينى الى مرحلة الفهم الميتافيزيقى ثم الى المرحلة الوضعية (*) ·

٢ ـ مونتسكيو :

ثمة تماثل كبير بين اسهام مونتسكيو وبعض ما أورده ابن خلدون مما جعل هامارا المستشرق النمسوى يطلق على ابن خلدون لقب مونتسكيو العرب ، وذلك فى كتابه احتلال الدولة الاسلامية بعد القرون الثلاثة الاولى للهجرة (٧) ·

وقد لاحظ هذا التماثل بين مونتسكيو وابن خلدون فيلسوف فرنسى وهو المستشرق استاذ الفلسفة الشهير شولتز · وقد أطلق على ابن خلدون ايضا مونتسكيو العرب انطلاقا من هذا التماثل (٨) ·

---

(٥) المرجع السابق ص ٢٠٦ ·
(٦) المرجع السابق ص ٢٠٦ ·
(*) Leyis A coser & Bermurd Rasenbaey, op - cit, 592.
(٧) سفتيلانا باتسييفا : مرجع سابق ، ص ٩١ ·
(٨) المرجع السابق : ص ٩٣ ·

وقد لاحظ طه حسين ايضا ذلك التشابه الكبير بين أفكار ابن خلدون وأفكار مونتسكيو وعبر عن ذلك بقوله : ان افكار ابن خلدون قريبة جـدا من أفكار كثير من رجال الثقافة الفرنسية خاصة مونتسكيو ٠ وأن كان طه حسين لم يهتم اهتماما حقيقا « بالتشابة العجيب » بين كثير من اراء ابن خلدون واراء ملكيا فيللى ومونتسكيو ولم يكن حريصا على ابراز وصف الباحثين الغربيين لتجديد ابن خلدون وتلقيبه بلقب مونتسكيو العـــرب (٩) ٠

واذا كان شولتز قد استخدم مصطلح التقارب فقد استخدام مارفن مفهوما اخر يوضح أن مونتسكيو قد تأثر فعلا بابن خلدون ، حيث يشير هنا مارفين الى ذلك بقوله : ٠

ان مونتسكيو من انصار فكرة الحتمية الجغرافية فهو يعتقد ان أخلاق المجتمعات وطبائعها ولغاتها تأثر بالظروف المناخية ٠ ويرى بعض الكتاب العربيين المعاصرين ان مفهوم الحتمية الجغرافية فى عهد التنوير قد استمد من اراء الجغرافيين العرب وعلى الخصوص الادريسى فى القرن الثانى عشر الميلادى بالاضافة لاعمال ابن خلدون فى القرن الرابـــع عشر الميلادى (١٠) ٠

ويبدو التماثل بين مونتسكيو وابن خلدون فى أشاره مونتسكيو الى فكرة المراحل التطورية الثلاث فى تاريخ الانسانية المادى وهى الهمجية أو الوحشية والبربرية ثم مرحلة الحضارة ٠ وهى المراحل التى نجد ابن خلدون قد ذكرها بالاسم تقريبا ٠

ودون استمرار تفصيلى فى متابعة هذه النقطة فان فكرة التطـــور

---

(٩) المرجع السابق : ص ١٣٠ ٠
(١٠) المرجع السابق : ص ٩٦ ٠

الاجتماعى التى قال بها ابن خلدون قد ترددت بشكل او بأخر لدى معظم رواد علم الاجتماع الفرنسى فقد وجدناها عند تيرجو Anne Robert Turgot الذى وضع عام ٧٥٠ م خطة لدراسة مراحل تطور التاريخ الانسانى (صيد - رعى - زراعة) (١١) ٠

ويجد القارىء لتيرجو أنه قدم تفسيرا للانتقال من مراحل التطور هذه يتماثل تماما مع ذلك الذى قدمه ابن خلدون ، حيث يرعى تيرجو أن المجتمع فى المرحلة الاولى يكون مشغولا بتحقيق الاكتفاء الذاتى ولانه الغذاء الذى تنتجه الطبيعة ليس كافيا اتجه المجتمع نحو الصيد ٠ وهنا اضطرت مجتمعات الصيد الى الانتشار فى اماكن متفرقة وفى جماعات صغيرة لان ٠ تم بعد ذلك انتقل الانسان لمرحلة الرعى عندما اكتشف امكانية استئناس بعض الحيـــوانات ومن الافضل له ان يجمع تلك الحيوانات ويحصرها فى منطقة معينة بدلا من متابعتها لمســـافات بعيدة بغرض الصيد ٠

ويربط تيرجو بين الوفرة او الفائض الاقتصادى والانتقال لمرحلة الحضارة - على ما فعل ابن خلدون ايضا ، حيث يقول ان المجتمع قد بدأ فى مرحلة الرعى يدرك معنى الملكية الخاصة وازداد هذا الاتجاه فى مرحلة الزراعة حيث توفرت مساحات كبيرة من الارض الزراعية اكثر من حاجات الافراد الذين يعيشون عليها ، ومن ثم وجد كثير من الناس وقتا ليمارسوا أعمالا اخرى وبالتالى بدأت النواة الاولى للمدن والتجارة وتقسيم العمل (١٢)

---

(١١) المرجع السابق : ص ١٢٥ ٠

— Harris M. The. Rise of anthopological Theory, Routleége and Kegan pcul London. 1977. u. 41.

(١٢) عبد الله غانم واخرون : المدخل الى علم الانسان ، المكتب الجامعى الحديث ، الاسكندرية ١٩٨٨ ، ص ٥٩ ٠

ويرى المؤلف ان وجهة نظر تيرجو هذه ما هى الا تكرار لوجهة نظر ابن خلدون فى تطور المجتمع ومراحل هذا التطور .

وأخيرا فان المؤلف يكتفى بهذه الامثلة التى تؤكد ان ابن خلدون وفكرته عن التطور تتماثل الى حد بعيد مع الفكر التطورى الذى ساد فى عصر التنوير . بشكل عام والذى كانت مقدمته قد اثرت كثيرا فى تطور الانثروبولوجيا والاجتماع بشكل عام .

واذا كان المؤلف عمد الى ابراز التماثل بين رأى ابن خلدون فى التطور الذى راه ابن خلدون سنة الحياة وهو اساس بحثه فى ظواهر الاجتماع (١٣) من ناحية واراء بعض العلماء ، ورأى ان هذا التماثل لم يأت صدفه بل انه يمثل تأثيرا لفكر ابن خلدون الذى كانت مقدمته متاحة فى فرنسا وموضعا لتناول ودراسة العلماء واهتمام الحكومة والجامعات قبل صدور هذه الاراء عنهم . بل ان المؤلف يرى ان تأثير ابن خلدون قد وصل ايضا الى لويس مورجان الذى كثيرا بافكار مونتسكيو واخذ عنه فكرة المراحل التطورية الثلاث فى تاريخ الانسانية هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى .

والحقيقة ان هذا الذى ذهب اليه المؤلف لا يختلف عن ما ذهب اليه البعض حين رأى أن علم الاجتماع له نشأتان « نشأة على يد مؤسسه العلامه العربى ابن خلدون ، ونشأته الثانية او بعبارة اصح بعثه او احياؤه فى منتصف القرن التاسع عشر على يد العلاقة الفرنسى اوجيست كومت (١٤)

الا ان المؤلف يستخدم الكلمات الصحيحة فيقول ان بعث او أحياء

---

(١٣) على عبد الواحد وافى : عبد الرحمن ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ١٧٧ .

(١٤) المرجع السابق : ص ١٩٤ .

أوجست كومت لعلم الاجتماع فى نشأته الثانية تعنى من وجهة منطقيا ان كومت لابد وان يكون قد أطلع على فكر ابن خلدون الذى كان متاحا له بالفعل • وتعنى انه تأثر بهذا بهذا الفكر • وأعاد اخراجه بصورة جديدة • خاصة وان هؤلاء البعض يقولون « اننا لم نعثر الى الان على بحث سابق لبحوث ابن خلدون قد تناول ظواهر الاجتماع فى مجموعها • وعلى انها شعبه مستقلة ودرسوها كما تدرس العلوم الرياضة والطبيعية ظواهرها ، أى للكشف عن طبيعتها وما تخضع له من قوانين (١٥) •

واذا كان المؤلف قد اضطر الى اعمال المنطق والاستدلال لتوضيح دور وأثر ابن خلدون فى بعض مفكرى الغرب بشكل عام وفى نشأة وقيام علم الاجتماع المعاصر بشكل خاص فان بعضهم قد كفانا مشقة هذا البحث حيث اعترف صراحـــة بتأثره بابن خلدون نذكر من هؤلاء ، جومبلوتز وأوبنهايمر اللذان أوضحا فعلا انهما استعادا فى دراستهما عن الدولة من نظرية ابن خلدون ورؤيته للدولة وتطورها •

أما عن جومبلوتز فان نظريته التى أشار اليها بيرنز Barnes على أنها أكثر نظريات الدولة فى علم الاجتماع حداثة واكثرها منطقية وتتلخص نظرية جومبلوتز فى أن الدولة لم تنشأ اصلا عن عقد اجتماعى بين الحكام والمحكومين على ما تقول نظرية العقد الاجتماعى وانما نشأت عن الصراع بين الجماعات البشرية وسيطرة الاقوى على بقية الجماعات ، وحيث ان الصراع والتنازع جبله فى طبيعة الانسان • فهى دائمة الوقوع • وما أن تسيطر جماعة على اخرى حتى تبدأ فى السيطرة عليها واستغلالها وذلك بوسيلتى الاستبعاد (الرق) والمكوس (الضرائب) وبذلك تنشـأ الدولة عن الغلبة والاستغلال الاقتصادى •

---

(١٥) المرجع السابق : ص ٦٥ •

وجاء او بنهايمر بعد جومبلوتز ٠ ليأخذ بنظرية جومبلوتز نحـو الخلدونية اكثر وأكثر ٠ فقد رأى أو بنهايمر صراحة ـ نفس رأى ابن خلدون تقريبا ٠ حيث ان الدولة عنده نشأت اصلا من جراء النزاع بـين البدو والحضر ٠ ويربط اوبنهايمر بين وجود الغامض الاقتصادى ٠ وقيام الصراع بين البداوه والحضارة وقيام الدولة ٠ موضحا ان الاستقرار والزراعة قد مكن من انتاج الفائض ومن ثم ظهرت بوادر الحضارة وبدأت ملكية المساكن والملابس ولادوات المنزلية ورأى البدو ذلك فاغاروا على أهل الحضر وغلبوهم على أمرهم واستمرا فى السيطرة عليهم لاستمرار الاستفادة من المنتج الزراعى عن طريق الضرائب والسيطرة ، ومن هنا نشأت الدولة ٠

ولا شك ان نظرية جومبلوتز وابنهايمر قد استمدت من نظرية ابن خلدون فى الدولة ٠ وقد أعترف فعلا كل من جومبلوتز وابنهايمر بأنهما قد استفادا من نظرية ابن خلدون فى الدولة ٠

ويبدو الاعتراف العلمى واضحا تماما ومستقرا يسبق ابن خلدون الى ابتكار فكرة التطور من ناحية وسبقة الى ارساء فكر عالمى عن نشأة الدولة والمجتمع من ناحية اخرى فى النمسا ـ حيث يوضح كريمر ـ المستشرق السياسى اللامع ـ ذلك بقوله : ان التطور الدورى فى رأيه خاص بالشرق ٠ وخاصية مميزة لتاريخ الشرق ـ أما ابن خلدون فهو مكتشفها الاول (١٦) ٠

ويقول : جوميلوفيتش وهو عالم اجتماع نمسوى مشهور ان النظرية الاجتماعية لتعاون الجماعات الاجتماعية والسلالية كقوى اساسية دافعه للتطور التاريخى ليست نظرية جديدة وقد اقتنعت بأن الذى اكتشف هذا

---

(١٦) سفيتلانا بانسييفا ، مرجع سابق ص ١١٢ ٠

بأعتباره عالما نظريا هو الكاتب العربى ابن خلدون (١٧) ٠

كما صور بريزيج ابن خلدون على أنه السلف المباشر للمدرسة الاجتماعية السيكولوجية ، ونصف شميدت ابن خلدون بأنه تشريك فى الرأى لكونت وسبنسر ، وبوكل ٠

وأخيرا فلابد من الاشارة هنا الى ان اثر ابن خلدون فى الغرب اكبر بكثير من أن يحاط به هنا فى مؤلف عام عن تاريخ التفكير - فقد كتب الكثيرون فى هذا الاثر سواء يعقد موازنة بين ابن خلدون وغيره من كبار المفكرين الغربيين سواء الفرنسيين على ما أوضحنا او الايطاليين على ما فعل المستشرق ج ٠ روزنتال فى كتابه (ابن خلدون ، موازنة بينه وبين مكيافيللى ، وميونج ١٩٣٢) (١٨) ٠ وغير ذلك ٠ ولهذا نكتفى بما سبق فى هذا الصدد ٠ مشيرين الى ان هناك مئات الكتب والاف المقالات والدراسات قد اجريت عن ابن خلدون فى الشرق والغرب ، وان هذه المقالات والدراسات فى حاجة الى دراسة تفصيلية تتناول توجيهاتها فى تناول اراء ابن خلدون خاصة وان عددا كبيرا من هذه المقالات والدراسات والبحوث قد اصطبغ بعضها بصبغة ماركسية فى حين اصطبغ بعضها الاخر بصبغة رأسمالية برجوازية متحيزة فى حين يغلب على بعضها صبغة دينية ويغلب على البعض الاخر التحيز العنصرى ، الى غير ذلك ٠

---

(١٧) المرجع السابق ، ص ١١٣ ٠
(١٨) نجيب العقيقى : المستشرقون الجزء الثالث دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ١٠٢٣ ٠

خامســــا

أثر ابن خلدون فى الكتابات العربية الاجتماعية

لقد صدرت مئات الدراسات باللغة العربية عن ابن خلدون ، وقد رأى البعض ان أول العلماء العرب الذين اهتموا بابن خلدون (١) طه حسين ـ فى رسالته للدكتوراة والتى توفشت فى مصر عام ٩١٤ بالجامعة المصرية تحت عنوان : دراسات تحليلية ونقدية لفلسفة ابن خلدون الاحتماعية ٠

والحقيقة ان طه حسين لم يبرز نظريات ابن خلدون فى المجتمع بشكل عام ٠ حيث لم يهتم أصلا بتفسير التشابه العجيب بين مونتسكيو ومكيافللى من ناحية وابن خلدون من ناحية أخرى وما لم يهتم بمناقشة ما قيل بهما من أن باحثا مغربيا يدعى الاسد الافريقى كان يعرف محتويات كتاب ابن خلدون وأفضى بها الى مكيافيللى عندما زار الاخير بولونيا التى كان بها هذا الباحث المغربى يدرس بها ٠ وهذا اشار اليه جريبرج (١٩) ٠

والحقيقة ان اية محاولة للربط بين ابن خلدون ونشأة علم الاجتماع المعاصر وأية محاولة لربط أفكار كومت ومكيافيللى وغيرهم بفكر ابن خلدون كانت دائما تلاقى معارضة شديدة خاصة من علماء الغرب ولا شك أن هؤلاء المعارضين يتحيزون دائما فى عنصرية واضحة ٠

والحقيقة ان هذه المعارضة قد جلعت بعض رواد علم الاجتماع فى العالم العربى يعدل عن جعل ابن خلدون سلفا لكومت ودوركيم فى علم الاجتماع ويكتفى بالقول بالتقارب ـ أو التشابه بين فكر ابن خلدون وفكر كومت ـ على ما فعل على عبد الواحد وأقره طه حسين ٠

الا ان ذلك لم يمنع البعض لحسن الحظ من أعمال الموضوعيـــة والاشارة صراحة الى ان فكر كومت ومن بعده دوركيم هو استمرار لحلقة بداها ابن خلدون ٠

---

(١) سفيتلانا باتسييفا ، مرجع سابق ص ٩٨ ٠

فقد اشار محمد لطفى جمعه الى ان اوجست كومت خلف ابن خلدون فى الافكار التى عرفت فرنسا بفضل مقال شولتز والمستشرقين الاوربيين فى بداية القرن التاسع عشر (٢) ٠

كما أكد محمد عبد الله عنان الى تأثير كتابات ابن خلدون على مكيافيللى ، وقد أشار أيضا باحث اخر الى تأثير كومت بابن خلدون بقوله أن تأثر كومت بابن خلدون يمكن اثباته بالرجوع الى المراحل التى تطور وفقها الفكر الفرنسى ، ثم يضيف ان اراء كومت بالضرورة لم تكن لتظهر من الصفر فى الوقت الذى كانت فيه ترجمات الكتب العربية قد دخلت فرنسا عن طريق اسبانيا ومن بينها المقدمة (٣) ٠

ويكتفى المؤلف بهذا القدر من الكتابات الاجتماعية العربية عن ان خلدون،فانه يشير الى ان هناك مئات الكاتابات العربية عن ابن خلدون ترتبط بهذا الموضوع ٠ كما ان هناك بعض الكتابات العربية التى سارت على نهج ابن خلدون - مثل المقريزى فى كتابه اغاثة الامة بكشف الغمة وكتابه بدائع السلك فى طبائع الملك (٤) ٠

وغيرهم من القدامى والمحدثين وبالطبع لا يتسع المجال لتناول ذلك كله ٠

ان أثر ابن خلدون لازال فى حاجة الى تقييم ولازال علماء الاجتماع العرب يميلون الى تجاهل علم الاجتماع الخلدونى الذى ترجمت مقدمته الى معظم اللغات الحية ٠ وأمتد أثره الى دارسى علم الاجتماع وزواده فى جميع الدول المتقدم منها وغير المتقدم فحيث يوجد علم اجتماع أكاديمى يوجد ابن خلدون ٠

« تـم بحمـد الله »

---

(٢) محمد لطفى جمعه : تاريخ فلاسفة الاسلام فى المشرق والمغرب القاهرة ١٩٢٧ ، ص ٢٤٦ ٠

(٣) متعب مناف جاسم : ابن خلدون وكارل ماركس بغداد ١٩٧٥ ، ص ١٢٠ ٠

(٤) على الوردى : مرجع سابق ، ص ٢٥٥ ٠

المراجـــع العربيــة والاجنبيــة

أولا
المراجـــــع العربيـــــة

١ ـ ابراهيم بيومى مدكور : تاريخ العلم لجورج سارتون ـ الجزء الاول دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٩ ٠

٢ ـ ابن بطوطة ، رحلة ابن بطوطة ، دار صادر ، بيروت ٠

٣ ـ ابن خلدون ، المقدمة ، دار القلم بيروت ١٩٨١ ٠

٤ ـ ابن جبير ، رحلة ابن جبير ، دار بيروت للطباعة والنشر ببروت ١٩٦٤ ٠

٥ ـ أبو الفتوح محمد التونسى ، أبو الريحان محمد بن أحمد البيرونى ٠ لجنة التصريف بالاسلام ، المجلس الاعلى للشئون الاسلامية القاهرة ، ١٩٦٧ ٠

٦ ـ أحمد أبو زيد ، الانساق ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ١٩٦٧ ٠

٧ ـ أحمد بن فضلان ، رسالة ابن فضلان ، حققها الدكتور سامى الدهان ، مطبوعات المجمع العلمى العربى ٠

٨ ـ أحمد محمود الساداتى ، تحقيق كتاب ما للهند من مقولة ، المجلس الاعلى للعلوم ، سوريا ١٩٧٤ ٠

٩ ـ أحمد أبو زيد ، المفهومات ٠ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٠ ٠

١٠ ـ أحمد الخشاب ٠ التفكير الاجتماعى ، دار النهضة العربية ، بيروت٠

١١ ـ أحمد الخشاب ، دراسات أنثروبولوجية ، الطبعة الاولى ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ٠

١٢ ـ أحمد صبحى الفلسفة الاسلامية ، دار المعارف ، اسكندرية ١٩٦٥ ٠

١٣ ـ احمد رمضان الرحلة والرحالة المسلمون ، دار البيان للطبع والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٧٦ ٠

١٤ ـ ارسطوطاليس ، السياسة ، ترجمة احمد لطفى السيد ، منشورات الظافرية ٠

١٥ ـ اسلام النار ، الانثروبولوجيا الاجتماعية ، الجزء الاول · الشركة القومية للتوزيع ـ القاهرة ١٩٦٨ ·

١٦ ـ أشلى مونتاجيو : البدائية ـ عالم المعرفة الكويت مايو ١٩٨٢ ·

١٧ ـ أ· مل كندى ، البيرونى ، قاموس العلماء ، ترجمة ميشيل الخورى ١٩٧٢ ·

١٨ ـ اغناطيوس يوليا موفتش كراتشكوفسكى ، تاريخ الادب الجغرافى العربى ، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم ، جامعة الدول العربية القـــاهرة ·

١٩ ـ أفلاطون ، الجمهورية ، نقلها للعربية حنا خباز ، دار القلم بيروت ١٩٨٠ ·

٢٠ ـ السيد محمد بدوى : المورفولوجيا الاجتماعية وأصولها المنهجيــة عند ابن خلدون ، مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢ ·

٢١ ـ الكسندر لوريه ، مدخل لقراءة افلاطون ، ترجمة عبد المجيد أبو النجا

٢٢ ـ الالوسى ، التحفة الاثنى عشر للالوسى ·

٢٣ ـ اليعقوبى ، تاريخ اليعقوبى ، المجلد الاول ، دار صادر بيروت ·

٢٤ ـ البيرونى ، كتاب الجماهر فى معرفة الجواهر ـ عالم الكتب · مكتبة المتنبى القاهرة ١٩٧٥ ·

٢٥ ـ البيرونى · ما للهند من مقولة ، مطبعة حيدر أباد ١٩٥٨ ·

٢٦ ـ البير ريفو ، سير ملهمة من الشرق والغرب القاهرة ١٩٧٢ ·

٢٧ ـ جورج سارتون : تاريخ العلم · ترجمة محمد خلف الله واخرون ـ دار المعارف ١٩٧٩ ·

٢٨ ـ القزوينى ، زكريا بن محمد بن محمود القزوينى ، أثار البلاد وأخبار العباد ، دار صادر ، بيروت ١٩٦٩ ·

٢٩ ـ المسعودى ، أخبار الزمان ، دار الاندلس ، بيروت ١٩٨٠ ·

٣٠ ـ الفارابى ، رسالة الجمع بين رأى الحكيمين ·

٣١ ـ الفارابى ، احصاء اللعوم ·

٣٢ ـ سفيتلانا باتسييفا ، العمران البشرى فى مقدمة ابن خلدون ترجمة

عن الروسية ـ رضوان ابراهيم الدار العربية للكتاب ، تونس ١٩٧٨ •
٣٣ ـ سول سيولنجر ، التحليل النفسى والسلوك الجماعى ـ ترجمة سامى محمود على دار المعارف بمصر ١٩٥٨ •
٣٤ ـ شاكر خصباك ، ابن بطوطة ورحلته ، مطبعة الاداب ، النجف الاشرف ١٩٧١ •
٣٥ ـ صلاح النوال : المقدمة لعلم الاجتماع العربى والاسلامى ـ دار الفكر العربى ـ لم يذكر تاريخ النشر ومكانه •
٣٦ ـ صمويل نيدنسون ، وليام وبت ، سير ملهمة من الشرق والغرب ، ترجمة اسماعيل مظهر ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦١ •
— D. Boilot: Loevre d' AL — Beruni.
ترجمة صلاح المنجد ـ الذكرى الالفية للبيرونى ـ المجلس الاعلى للعلوم ـ دمشق ١٩٧٤ •
٣٧ ـ ظهر الدين البهقى ، تاريخ حكماء الاسلام ، دمشق ١٩٤٦ •
٣٨ ـ روجيه ارنالدنر ، مقالات لمشاهير العرب ، ترجمة اسحاق بن حنين •
٣٩ ـ رالف بيلز وهارى هيجر مقدمة الانثروبولوجيا العامة ـ الجزء الاول ترجمة محمد الجوهرى ، السيد الحسينى ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ١٩٧٠ •
٤٠ ـ رحلات ماركوبولو ، ترجمة عبد العزيز جاويد • الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٧ •
٤١ ـ زينب الخضيرى ، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ، دار الثقافة للطبع والنشر ، القاهرة ١٩٧٩ •
٤٢ ـ فتحى المرصفاوى : فلسفة نظم القانون المصرى ـ دار الفكر العربى ـ القاهرة ١٩٧٩ •
٤٣ ـ قدرى حافظ طوقان ، العلوم عند العرب ، سلسلة الالف كتاب ، القاهرة ، ١٩٥٦ •
٤٤ ـ نقولا زيادة ، الجغرافية والرحلات عند العرب ، الاهلية للنشر والتوزيع بيروت ١٩٨٠ •

٤٥ - قبارى اسماعيل ، الاتجاهات المعاصرة فى علم الاجتماع • دار الطلبة العرب ، بيروت •

٤٦ - كارلوتون كون : (انثروبولوجيا العرب) مقال مترجم ضمن أعمال مؤتمر الثقافة الاسلامية والحياة المعاصرة ، القاهرة ، ١٩٥٣ •

٤٧ - بروكلمان ، البيرونى ، دائرة المعارف الاسلامية ، الزى الالفين لمولد البيرونى ، دمشق ١٩٧٤ •

٤٨ - جوزيف هاشم : الفارابى ، المكتب التجارى للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٦٠ •

٤٩ - جوستون بوتول : ابن خلدون ، فلسفته الاجتماعية ، ترجمة غنيم عبدون ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٢ •

٥٠ - جميل صليبا : من أفلاطون الى ابن سينا ، دار الاندلس ١٩٨١ •

٥١ - جميل الجبورى ، المعلم الثانى ، المورد ، مجلة وزارة الاعلام العراقية، العدد الرابع ١٩٧٥ •

٥٢ - حسن شحاته سعفان ، تاريخ التفكير الاجتماعى ، دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٦ •

٥٣ - حسن الساعاتى ، المنهج العلمى فى مقدمة ابن خلدون ، مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ، ١٩٦٢ •

٥٤ - حسين فهيم : قصة الانثروبولوجيا عالم المعرفة - الكويت ١٩٨٦

٥٥ - خير الدين الزركلى ، البيرونى ، المجلس الاعلى للعلوم ، دمشق، ١٩٧٤ •

٥٦ - كلودليفى ستراوس : الانثروبولوجيا - ترجمة أمين محمود الشريف - مجلة ديوجين أغسطس ١٩٧٨ •

٥٧ - محمد عاطف غيث ، تاريخ التفكير واتجاهات النظرية فى علم الاجتماع دار النهضة العربية ١٩٧٥ •

٥٨ - محمد جمال الفندى • امام ابراهيم أحمد ، البيرونى ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر •

٥٩ - محمد عابد الجابرى ، فكر ابن خلدون ، العصبيه والدولة ، دار النشر المغربية ، الدار البيضاء •

٦٠ - محمد فايد عيد أسعد ، عباقرة الفكر الاجتماعى ، الرياض ١٩٨٤ •

٦١ - محمد الشرقاوى ، رحلة ابن بطوطة ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٨ •

٦٢ - محمد عبد المنعم نور ، ابن خلدون كمفكر اجتماعى عربى ، مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢ •

٦٣ - مصطفى غالب ، ابن سينا ، دار مكتبة الهلال ، بيروت ١٩٧٩ •

٦٤ - مصطفى الخشاب ، علم الاجتماع ومدارسه ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٩ •

٦٥ - ميخائيل خورى ، علماء العرب ، بيت الحكمة ، بيروت ١٩٧٠ •

٦٦ - عباس محمود ، اعلام الاسلام ، الفارابى ، دائرة المعارف الاسلامية، القاهرة ١٩٤٤ •

٦٧ - عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربى الى أيام ابن خلدون ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٢ •

٦٨ - على أحمد عيسى ، المنهج العلمى عند ابن خلدون ، مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ، ١٩٦٢ •

٦٩ - على عبد الواحد وافى ، مقدمة ابن خلدون ، لجنة البيان العربى ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٥ •

٧٠ - على الوردى ، منطق ابن خلدون « الشركة التونسية للتوزيع ، تونس ١٩٧٧ •

٧١ - على عبد الواحد وافى : علم الاجتماع ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ١٩٦٦ •

٧٢ - ــــــــــــ ، عبد الرحمن ابن خلدون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥ •

٧٣ - عبد المجيد عبد الرحيم ، تطور الفكر الاجتماعى ، مكتبة الانجلو المصرية القاهرة •

٧٤ ـ عبد الرحمن بدوى ، أرسطو ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، طبعة ثانية ، ١٩٨٠ ·
٧٥ ـ عبد الرحمن ابن خلدون ، التعريف بابن خلدون ، دار الكتاب اللبنانى للطباعة والنشر ، ١٩٧٩ ·
٧٦ ـ على عبد الواحد وافى ، فصول من اراء أهل المدينة الفاضلة ، عالم الكتب للطبع والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٣ ·
٧٧ ـ عبد الله غانم واخرون ، المدخل الى علم الانسان ، المكتب الجامعى الحديث ، اسكندرية ١٩٨٠ ·
٧٨ ـ عبد الله غانم ، النظرية فى علم الانسان الاقتصادى ، المكتب الحديث ، اسكندرية ١٩٨٢ ·
٧٩ ـ عبد الله عنان ، ابن بطوطة ، مجلة العربى ، العدد ١٤٦ يناير ١٩٧١
٨٠ ـ عبد الفتاح شلبى : المقدس البشارى ، دار المعارف بمصر ·
٨١ ـ ر·ج ـ بوالو ، البيرونى ، الموسوعة الاسلامية ، المجلس الاعلى للعلوم دمشق ١٩٧٤ ·
٨٢ ـ فؤاد سركين واخرون : مجموع فى الجغرافيا مما ألفه الفقيه ابن فضلان وأبو دلف منشورات معهد تاريخ العلوم العربية الاسلامية ـ سلسلة عيون التراث ـ فرانكفورت ١٩٨٧ ·
٨٣ ـ لويس ممفرد ، المدينة على مر العصور ، ترجمة ابراهيم نصحى ، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٥ ·
٨٤ ـ هنرى فرانكفورت : فجر الحضارة فى الشرق الادنى ـ ترجمة ميخائيل خورى ـ دار مكتبة الحياة بيروت ١٩٦٥ ·
٨٥ ـ هـ· ريتر ، كتاب باتنجل لابى الريحان البيرونى ، الموسوعة الاسلامية المجلس الاعلى للعلوم ، دمشق ١٩٧٤ ·
٨٦ ـ يوسف القرضاوى ، نحن والغزو الثقافى ، سلسلة مقالات جريدة الشعب فبراير ١٩٨٦ ·

ثانيـــا

المراجـــع الاجنبيـــة

87 — Aly Issa, Social : Anthropology - Dar - Al MAAREF. Caira, 1964.

88 — Barth Fredrik, economic Sphers in Darfur in R. Firth : Themes in econmic anthropology. T. P. Edinburg, 1967.

89 — Carol Enber, Meluin Ember, Anthropology, Appleton Century Crofts, New York, 1975.

90 — Durkhiem, Mauss Primitive : Classifcation, Translated by Radnley Medham, Colier west london london 1963.

91 — Encyclopaedia of Islanic, vol III Seiden E T. Brill. Loneon 1971.

92 — Harris. M. The rise at anthropologyccal Theary,rautledgenand Kegan paul london 1977.

93 — S - Mehdi gharavi, Tow Nateworthy manus of AL - Biruni's AL - Tafhim, in Islamic culture, January 1975.

94 — Lewis A. Caser and Bernard Rosenberg : Sociological Theary. Macnillan Published Co., Inc., New York. 1976.

95 — Lucy Majra An introduction tasadial Anthrapology. londen 1972.

96 — Mohamed Yassin, Biruni in India, in Islamic culture Vol xlix, No. 1 January 1975.

97 — Paul B. Hortan, Chester Hunt, Sociolagy Mcgraw - hill, Koyo-Kusha, tokya.

98 — Paul Bohannan, Some Principles of Exchange and investment amang the Tiv - in American anthropologist. Val 57 Feb, 1955.

99 — W. Haveland : Anthrapaloge. T. V. P. london. 1970:

100 — Valerie wheeler, Traueler's Tales obseruation on the Travel Booh and ethnogrpahy, anthropological quarterterly April 1985.

المحتويـــــات

AL-ESHAA
مطبعة الإشعاع
المنصورة البلد ـ بحرى ت: ٤٧٩-٥٦٠٠